تحت إشراف

آية الله جعفر السبحاني

نهاية المرام

في

علم الكلام

تأليف

نابغة عصره وفريد دهره

العلامة الحلّي

(٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ)

مَوسوعَةٌ كَلاميَّةٌ تَتَعرضُ لِمُختَلَفِ المَذاهِبِ والآراءِ الكَلاميّةِ

بتَجَرُّدٍ ومَوضُوعِيّةٍ

الجزء الثالث

تحقيق

فاضل العرفان

البحث السادس

في حدوث الأجسام [1]

---

(١) وهي من أجلّ المسائل وأشرفها ، وهي محل النزاع والمعارك بين الفلاسفة والمتكلمين. كشف المراد : ١٧٠ ؛ أنوار الملكوت : ٢٨. وقال الرازي : يروى عن جالينوس أنّه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته : «اكتب عني ، إنّي ما عرفت أنّ العالم محدث أو قديم ...؟» ومن الناس من جعل هذا طعنا فيه ، وقال : «إنّه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الأشياء».

وإنّا نقول : هذا من أدلّ الدلائل على أنّ الرجل كان منصفا ، طالبا للحقّ. فانّ الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه. والله أعلم. المطالب العالية ٤ : ٢٧.

وقد اشتد الصراع في هذه المسألة في تاريخ الفكر الإسلامي ؛ وذلك لعدّة أسباب أهمها : ١ ـ غموض المسألة في حد ذاتها. ٢ ـ تشعب الأدلّة وتعارضها بحيث تاهت فيها العقول ، ٣ ـ مهاجمة كلّ فريق للفريق الآخر واتهامه بالكفر والإلحاد. وقد أشار أبو البركات البغدادي إلى هذا الصراع ، فقال : شنع بعضهم على بعض ، فسمّى أهل الحدوث الفريق الثاني القائل بالقدم دهرية ، وسمّى أهل القدم أهل الحدوث معطلة ، لأنّهم قالوا بتعطيل الله عن وجوده مدّة لا نهاية لها في البداية. المعتبر في الحكمة ٣ : ٤٣.

وقد كانت هذه المسألة من أهمّ الأسباب التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة. راجع د. محمد رمضان عبد الله ، الباقلاني وآراؤه الكلامية : ٣٤٩ ـ ٣٥٠ ..

وفيه مسائل

المسألة الأولى : في نقل المذاهب في هذا المقام

إنّ القسمة العقلية منحصرة في أقسام أربعة [١] :

القسم الأوّل : أن يكون العالم محدث الذات والصفات [٢] ، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل [٣] وبعض قدماء الحكماء.

. ولا يخفى على القارئ الكريم أنّ العلوم تثبيت بكلّ وضوح أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا ، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة ، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوّة ذاتية ، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة ، ومعنى ذلك أنّ الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام ، وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيمياوية أو طبيعية ، ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها في هذا الكون.

ولما كانت الحياة لا تزال قائمة ، ولا تزال العمليات الكيمياوية والطبيعية تسير في طريقها ، فإنّنا نستطيع أن نستنتج أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليّا ، وإلّا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد ، وتوقف كلّ نشاط في الوجود ، وهكذا توصلت العلوم . دون قصد . إلى أنّ لهذا الكون بداية.

لاحظ كتاب «الله يتجلى في عصر العلم» : ٢٦ . ٢٧.

(١) قال الرازي : والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة. وقد شرحها الطوسي في نقد المحصل : ١٨٩ وما يليها.

ولكن الرازي عدّ قسما خامسا في كتابه المطالب العالية ٤ : ٢٧ وقال : «إنّ الخامس : هو التوقف وعدم القطع» ونسب هذا القسم إلى جالينوس. وينقله العلّامة أيضا في نهاية هذه المسألة.

(٢) أي بمادته وصورته. المطالب العالية ٤ : ١٩. وفي شرح المواقف : «بذاتها الجوهرية وصفاتها العرضية» ، ٧: ٢٢٠.

(٣) من النصارى واليهود والمجوس ، كما في المصدرين السابقين.

القسم الثاني : أن يكون قديم الذات والصفات ، وهو قول أرسطو وثاوفرسطس [١] وثامسطيوس [٢] وبرقلس [٣] ومن المتأخرين قول أبي نصر

. قال الشهرستاني : «مذهب أهل الحقّ من أهل الملل كلّها انّ العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل : ثاليس وانكساغورس وانكسمانس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل : فيثاغورس وابنذقلس وسقراط وافلاطون من اثينية ويونان ... ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس والاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام انّ للعالم صانعا مبدعا وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم ، بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه إليه ، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال». نهاية الاقدام : ٥ . ٦ (القاعدة الأولى).

وقال الرازي : «مذهب جملة المسلمين : أنّ العالم محدث وليس بأزلي. ومذهب الدهريين والطبيعيّين : أنّ العالم قديم أزلي. وكما أنّ قرص الشمس لا يكون خاليا عن النور أبدا وإن كان جرم الشمس علّة لوجود النور ، كذلك ذات الباري تعالى ما كان خاليا عن وجود العالم أبدا وإن كان ذاته علّة مؤثرة في وجود العالم» ، المسائل الخمسون في أصول الدين : ١٨.

وانظر تفصيل المطالب وتوضيح المقاصد للحكماء والمتكلّمين في الأسفار ٥ : ٢٠٥ وما يليها (فصل ٣ في أنّ القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء).

(١)Theophrastus) نحو ٣٧١ . ٢٨٦ ق. م) : فيلسوف يوناني أخذ العلم في اثينا من أفلاطون وأرسطو وخليفته على رئاسة اللوقيين أو المدرسة المشائية. بلغ تلامذته الألف وكان له نفوذ عظيم في الأمور العامة. له تأليفات عدّة في السياسة والشريعة والقضاء والخطابة. راجع : الشهرستاني ، الملل والنحل : ٤٨٢ ؛ الحفني ، د. عبد المنعم ، الموسوعة الفلسفية : ١٤٧ . ١٤٨ ؛ طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة : ٢٢٨.

(٢)Themesteus , أفلاطوني محدث من شراح أرسطو ، مدير جامعة القسطنطينية ، لعب دورا سياسيا هاما ونال حظوة عند الامبراطور جوليان ، وبقيت من شروحه التحليلات الثانية والسماع الطبيعي والنفس والسماء ومقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. المصادر نفسها.

(٣)Proclus ويرد اسمه أيضا فرقلس أو فرقليس : فيلسوف يوناني أفلاطوني ولد في القسطنطينية .

الفارابي [١] والرئيس ، قالوا السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة ، إلّا الحركات والأوضاع فإنّها قديمة بنوعها لا بشخصها. والعناصر الهيولى منها قديمة بشخصها ، والصور الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها ، والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.

القسم الثالث : أن يكون قديم الذات محدث الصفات ، وهو قول من تقدّم أرسطو بالزمان كتاليس الملطي [٢] وانكساغورس [٣] وفيثاغورس وسقراط وجميع

. سنة ٤١٢ م ، تمسك بمذهب التزهد ، فامتنع عن الأطعمة الحيوانية ورفض الزواج. الشهرستاني ، الملل والنحل: ٤٨٢.

ويمثل حلقة اتصال مهمة جدا بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الاوربية والفلسفة الإسلامية ، جمع بين النزعة العقلية الدقيقة وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر أي بين العقل والدين ، والمعقول واللامعقول. وقد لخص الدكتور عبد الرحمن بدوي الملامح الرئيسية لفلسفته. موسوعة الفلسفة ١ : ٣٤٥.

(١) راجع الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين : ١٠٣.

(٢) تاليس : (٦٤٠ ق. م) وهو أوّل من تفلسف في الملطية ، وكان لا يبني المعارف في الفلسفة إلّا على التجربة. الشهرستاني ، الملل والنحل : ٣٧٠.

(٣) انكساغورس : (٥٠٠ ق. م) ولد باليونان ووضع كتيبا في الطبيعة الكونية وله تأثير على فلسفة إبراهيم النظام. وهو أوّل من أدخل الفلسفة إلى اثينا.

ومن آرائه التي تميز بها انّه أرجع الحركة إلى علّة غير مادية وهي العقل ، ونقده أرسطو وأفلاطون في ذلك. وكان هذا العقل أوّل محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللامادة.

وأمّا نظريته في المعرفة ، فقال : انّ المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وانّ المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة. راجع : الحفني ، د. عبد المنعم ، الموسوعة الفلسفية : ٧٢ ؛ بدوي ، د. عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ١ : ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

الثنوية [١] ، كالمانوية [٢] والديصانية [٣] والمرقونية [٤] والماهانية [٥]. ثمّ هؤلاء افترقوا فرقتين :

[الفرقة الأولى] : فذهب بعضهم إلى أنّ تلك الذات القديمة كانت جسما. ثمّ اختلف هؤلاء : فزعم تاليس أنّه الماء ؛ لأنّه قابل لكلّ الصور ، وزعم أنّه إذا انجمد صار أرضا ، وإذا لطف صار هواء ، ومن صفوة الماء [٦] تكوّنت النار ، ومن

---

(١) الثنوية : تعتقد بأنّ النور والظلمة مبدءان أو أصلان للعالم متضادان وأزليان وهما يزدان وأهرمن.

راجع : الملل والنحل ٢ : ٢٦٨ ؛ الموسوعة الفلسفية : ١٤٧.

(٢) المانوية : أصحاب ماني بن فاتك الثنوي الزنديق الهمداني الأصل ، وهو حكيم ظهر في زمان شابور ابن أردشير ملك الفرس ، وتزعم المانوية انّ العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وانّهما أزليان. واستخرج ماني ، مذهبه من المجوسية والنصرانية وكتب كتبهم بقلم مستخرج من السرياني والفارسي. راجع الملل والنحل ٢ : ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ؛ النديم ، الفهرست : ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٣) الديصانية : أصحاب ديصان ، وإنّما سموا بهذه التسمية لأنّ ديصان سمي باسم نهر ولد عليه وهو قبل ماني صاحب المانوية. وأثبتت الديصانية أصلين نورا وظلاما ، إلّا انّهم اختلفوا عن المانوية في اختلاط النور بالظلمة. راجع : الملل والنحل : ٢٧٨ ؛ الموسوعة الفلسفية : ١٨٩ ؛ النديم ، الفهرست : ٤٠٢.

(٤) المرقيونية : أصحاب مرقيون وهم طائفة من النصارى أقرب من المنانية والديصانية. أثبتوا قديمين أصلين متضادين ، أحدهما النور والآخر الظلمة ، وأثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع ، وهو سبب المزاج. وقالوا : الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة ، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم. راجع : الملل والنحل ، ٢ : ٢٧٩ ـ ٢٨١ ؛ الموسوعة الفلسفية : ١٤٧ ؛ الفهرست : ٤٠٢.

(٥) الماهانية : طائفة من المرقيونية ، يخالفونهم في شيء ويوافقونهم في شيء ، يوافقون المرقيونية في جميع الأحوال إلّا النكاح والذبائح ويزعمون انّ المعدل بين النور والظلمة هو المسيح. الفهرست : ٤٠٢.

(٦) وفي نقل الشهرستاني : «صفوة الهواء». الملل والنحل ٢ : ٣٧٢.

الدخان تكوّنت السماء.

ويقال : إنّه أخذه من التوراة ؛ لأنّه جاء في السفر الأوّل منه [١] : «إنّ الله تعالى خلق جوهرا ، فنظر [إليه] نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ، ثمّ ارتفع [منه] بخار كالدخان فخلق منه السماوات ، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ، ثمّ أرساها بالجبال».

ونقل صاحب الملل عن تاليس الملطي أنّه قال : إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعدمات كلّها ، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل فحمل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي إلّا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه.

قال : ويتصوّر العامة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل ، لا بل هي في مبدعه ، وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مبدعه.

ثمّ قال : ومن العجب أنّه نقل عنه : المبدع الأوّل هو «الماء» ومنه ابدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما ؛ فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض ، ومن انحلاله تكوّن الهواء ومن صفوة الهواء تكوّنت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء ، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه.

---

(١) ما وجدنا العبارة في السفر الأوّل ولا في بقية الأسفار من التوراة وقد يعبّر الفارابي عن هذه الأقوال بالأعاجيب ، حيث قال في باب حدوث العالم : «ومن أحبّ الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدءات والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ، ليرى الأعاجيب من قولهم بانّه كان في الأصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء» ، الجمع بين رأيي الحكيمين : ١٠٣.

وفي الأخير قال : وفي التوراة في المبدأ الأوّل : جوهر خلقه الله تعالى ثمّ نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات ، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ، ثمّ أرساها بالجبال.

قال : وكأنّ تاليس الملطي إنّما تلقّى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة.

قال : والماء على القول الثاني ، شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش في قوله تعالى : ﴿وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ﴾ [١].

وأمّا انكسيمانس الملطي [٢] ، فانّه زعم أنّ ذلك الجسم هو الهواء ، والنار تكوّنت من لطافته ، والماء والأرض من كثافته.

ونقل عنه صاحب الملل : أنّ أوّل الأوائل من المبدعات هو الهواء ، وهذا أيضا مأخوذ من مشكاة النبوّة [٣].

وقال آخرون : إنّه الأرض وتكونت الأشياء عنها بالتلطيف.

وقال آخرون : إنّه البخار ، وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف ، والماء والأرض بالتكثيف.

وذهب ايرقليطيس [٤] : أنّه النار ، وكوّن الأشياء عنها بالتكاثف.

---

(١) سورة هود ، الآية ٧.

(٢) Anaximenes) نحو ٥٨٨ ـ ٥٢٤ ق. م) : من الملطيين المعروف بالحكمة المذكور بالخير عندهم. وهو ثالث وآخر فلاسفة مدرسة ملطية بدأها طاليس وواصلها تلميذه انكسمندر واختتمها انكسيمانس. ردّ العالم إلى مادة أولى هي الهواء ، لأنّه بدونه تموت الاحياء. الملل والنحل ٢ : ٣٧٧ ؛ الفهرست ٣٤٦ ؛ الموسوعة الفلسفية: ٧٢.

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ٢ : ٣٧١ ـ ٣٧٣ و ٣٧٨ بتصرف في بعض العبارات وحذف بعضها.

(٤) إيرقليطس ، أو هرقليطس (نحو ٥٤٠ أو ٥٣٥ ق. م ـ ٤٧٥ ق. م) : ولد في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى من أسرة نبيلة لها منزلتها العالية بين أهل المدينة. وقد ألف كتابا في علم الطبيعة. قصة الفلسفة اليونانية : ٥٦ ؛ ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة : ٦٤.

وحكى فلوطرخس [١] : أنّ أيرقليطيس زعم أنّ الأشياء إنّما انتظمت بالبخت [٢] ، وجوهر «البخت» هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي.

وأمّا انكساغورس فانّه قال : إنّ ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له ، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم ، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس ويرى ، ظنّ أنّه حدث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور.

وزعم بعض هؤلاء : أنّ ذلك الخليط كان ساكنا في الأزل ، ثمّ إنّ الله تعالى حرّكه فتكوّن منه هذا العالم.

ونقل صاحب الملل عن انكساغورس : أنّ مبدأ الموجودات متشابه الأجزاء ، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يناله العقل. قال : وهو أوّل من قال بالكمون والظهور[٣]. ولم ينقل عنه القول بالخليط.

وذهب ذيمقراطيس إلى أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كريّة الشكل ، قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمة. ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاص ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل ، فحدثت السماوات والعناصر ، ثمّ حدثت من

---

(١) فلوطرخس (نحو ٤٦ ـ ١٢٧ م) : «مفكر ومؤرخ فلسفة وسياسة ، ولد في اليونان. كان خصما للخرافات والأساطير الرواقية والابيقورية. اهتم بمشكلة الشر فارجعها إلى المادة. له كتاب الانهار وخواصها وما فيها من العجائب. الملل والنحل ٢ : ٤١٦ ؛ موسوعة الفلسفة ٢ : ١٩٥ ؛ الفهرست : ٣١٤.

(٢) انظر تفسير البخت والاتفاق وأقسامه في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

(٣) الملل والنحل : ٣٧٤ ـ ٣٧٥ و ٣٧٦.

الحركات السماويّة امتزاجات هذه العناصر ، ومنها هذه المركبات [١].

ونقل الشيخ في الشفاء عنه أنّه قال : إنّ هذه الأجزاء إنّما تتخالف بالشكل وأنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع وإنّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة [٢].

وقالت الثنوية : أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية : الذين قالوا : أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان :

الفريق الأوّل : الحرنانية [٣] : وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء.

قالوا : الباري تعالى في غاية التمام في العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل ، كفيض النور عن القرص ، وهو يعلم الأشياء علما تاما.

وأمّا النفس ، فانّه يفيض عنه الحياة فيض النور عن القرص ، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان الباري تعالى عالما بأنّ النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللّذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ، ولما كان من شأن الباري تعالى في الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها ، فركّبها ضروبا من التراكيب ، مثل السماوات والعناصر ، وركّب أجسام

---

(١) المصدر نفسه : ٤٢١ ؛ تلخيص المحصل : ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) الفصل الأوّل من المقالة الواحدة من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

(٣) بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين وبالنون وذكر في الصحاح انّ حرنان اسم بلد والنسبة حرناني على غير قياس والقياس حرّاني بتشديد الراء. شرح المواقف ٧ : ٢٢١.

وهم مع اعتقادهم بوجود الله تعالى يقولون : وما يهلكنا إلّا الدهر ولا دار سوى هذه الدار وما تميتنا إلّا الأيام والليالي ومرور الزمان وطول العمر ، ويسندون الحوادث إلى الدهر.

وينسب الطوسي القول بالقدماء الخمسة إلى ابن زكريا الطبيب الرازي وكتاب له موسوما ب «القول في القدماء الخمسة». راجع تلخيص المحصل : ١٢٦.

الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال.

ثمّ إنّ الله تعالى أفاض على النفس عقلا وإدراكا ، وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها ، وسببا لعلمها بأنّها لا تنفك عن الآلام ما دامت في العالم الهيولاني. وإذا عرفت النفس هذا وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الألم اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا : وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدم وبين المتكلّمين القائلين بالحدوث ؛ فإنّ القائلين بالقدم قالوا : لو كان العالم محدثا فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت ، دون ما قبله وما بعده؟ وإذا كان الخالق تعالى حكيما فلم ملأ الدنيا من الآفات؟

والقائلون بالحدوث قالوا : لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل ، وهو باطل قطعا لما نرى من آثار الحكمة وظهورها في العالم.

وتحير الفريقان في ذلك. وأمّا على الطريق الذي سلكناه فالإشكالات بأجمعها زائلة ؛ لأنّا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل : فلم أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا : لأنّ النفس إنّما تعلقت بالبدن [1] في ذلك الوقت ، وعلم الباري تعالى أنّ ذلك التعلق سبب الفساد ، إلّا أنّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأمّا الشرور الباقية ، فإنّما بقيت لعدم إمكان تجريد هذا المركب عنها.

بقي هنا سؤالان :

الأوّل : لم تعلقت النفس بالهيولى بعد تجردها؟ فإن حدث هذا التعلق بكلّيته لا عن سبب ، فجوزوا حدوث العالم بكليته لا عن سبب.

---

(١) في عبارة الرازي : «الهيولى». تلخيص المحصل : ١٩٣.

الثاني : أن يقال : فهلّا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى؟

والجواب عن الأوّل : بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين ؛ لأنّهم يقولون : القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح ، فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول من الفلاسفة أيضا ؛ لأنّهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدّة للّاحق ، فهلّا جوزوا أن يقال : النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علّة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلّق؟

والجواب عن الثاني : أنّ الباري تعالى علم أنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلق ، حتى أنّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضا فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية والكمالات ما لم تكن موجودة لها. فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس عن التعلق بالهيولى.

ونقل صاحب الملل عن قاديمون [١] . الذي يقال إنّه شيث بن آدم . أنّه قال : المبادئ الأول خمسة : الباري تعالى ، والنفس ، والهيولى ، والزمان ، والخلاء. وبعدها وجود المركبات.

الفريق الثاني : أصحاب فيثاغورس [٢] ، وهم الذين قالوا : المبادئ هي

---

(١) كذا في المخطوطة وفي تلخيص المحصل : ١٩٤ : «غاديمون» وفي الملل والنحل ٢ : ٢٩٠ : «عاذيمون» وفي هامشه انّه شيث بن آدم عليهما السلام ومعنى شيث : عطية الله وهبة الله ، ويسميه الفرس منشأ ، وتسميه الصابئة اغناذيمون وهو استاذ إدريس عليه السلام وقد أخذ في أوّل عمره بعلم شيث ، وإلى شيث تنتهي أنساب بني آدم.

(٢) (Pythagoras) نحو ٤٩٠ ـ ٤٩٧ ق. م) : اغريقي يوناني ، كان في النبي سليمان عليه السلام . قد أخذ الحكمة من معدن النبوّة. هرب من بلده إلى ايطاليا واسس بها فرقة سياسية دينية. وهو الذي وضع لفظة فلسفة وتعنى حب الحكمة. أمّا مدرسته وهي المدرسة الفيثاغورية ، فلم تكن مدرسة فلسفية فحسب ، بل دينية أخلاقية على نظام الطرق الصوفية. راجع : الملل والنحل : ٣٨٥ (رأي فيثاغورس) ؛ الموسوعة الفلسفية : ٣٥٣ ؛ موسوعة الفلسفة ٢ : ٢٢٨.

الأعداد المتولّدة عن الوحدات ؛ لأنّ قوام المركبات بالبسائط ، وهي أمور كلّ واحد منها واحد في نفسه ، ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون. فإن كان الأوّل كانت مركبة ، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة ، وكلامنا ليس في المركبات ، بل في مبادئها. وإن كان الثاني كان مجرّد وحدات ، وهي لا بدّ وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلّا لكانت مفتقرة إلى الغير ، فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادئ المطلقة ، هذا خلف.

فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها ؛ فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، وإن اجتمعت نقطتان حصل الخطّ ، فإن اجتمع خطان حصل السطح ، فإن اجتمع سطحان حصل الجسم. فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات.

ونقل أيضا عنه [١] : إنّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا تقابلها كثرة ، وهو المبدأ الأوّل ؛ وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة ، ثمّ تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات. وإنّما اختلفت الموجودات في طبائعها ، لاختلاف الأعداد بخواصّها [٢].

القسم الرابع : أن يكون العالم قديم الصفات محدث الذات ، وهو محال لم يقل به أحد؛ لقضاء الضرورة ببطلانه.

وأمّا جالينوس فانّه كان متوقفا في الكل [٣]. وللناس هنا اختلافات كثيرة أشهرها ما قدمناه.

---

(١) أي عن فيثاغورس.

(٢) راجع الملل والنحل : ٣٨٥ (رأي فيثاغورس) ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٦ ؛ المواقف : ٢٤٥.

(٣) أراد به ما عدا الاحتمال الرابع إذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه ، بل لا بدّ أن ينفيه ببديهته. شرح المواقف ٧ : ٢٢٢.

المسألة الثانية : في أدلّة الحدوث [١]

لنا وجوه :

الوجه الأوّل : الدليل المشهور للمتكلّمين [٢]

وتقريره : أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام حادثة.

بيان الصغرى : أنّ الأجسام لا تخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة [٣]. وهذا البرهان يشتمل على دعاو أربعة [٤] :

---

(١) راجع المحيط بالتكليف : ٥٥ ؛ شرح الأصول الخمسة : ٩٤ ؛ الشهرستاني ، نهاية الاقدام : ١١ ؛ نقد المحصل : ١٩٥ ؛ كشف المراد : ١٧٠ ـ ١٧٥ ؛ مناهج اليقين : ٣٥ ؛ تهافت الفلاسفة : ١٩٠ ؛ شرح المقاصد ٣ : ١٠٩ ـ ١١٧ ؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٣٥ ـ ١٤٧ وقد عدّ العلّامة فيه ثلاثة طرق للمتكلمين لاثبات الحدوث ، أشهرها الطريق الأوّل المذكور هنا أيضا ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٢٢ ؛ اللوامع الالهية في المباحث الكلامية : ٦٤ وما يليها ؛ الباقلاني وآراؤه الكلامية : ٣٥٩. والمباحث هنا كلّها على ترتيب المباحث في نهاية العقول للفخر الرازي.

وتشبه أدلّة المتكلمين على حدوث العالم حجج يحيى النحوي ، الملقب بالبطريق ، الفيلسوف الاسكندراني اليعقوبي الذي ألف كتابا في الردّ على برقلس القائل بقدم العالم ، كما يروي النديم في الفهرست : ٣١٥ ، والشهرستاني في الملل والنحل : ٢ / ٤٨٨.

(٢) ويأتي الوجه الثاني في ص ٨١. والوجه الثالث في ص ٩٦. والوجه الرابع في ص ١٢٨. والوجه الخامس والسادس في ص ١٣٤ و ١٣٥. وعبر الرازي في نهاية العقول عن الوجه الأوّل ب «الطريقة المبسوطة المشهورة».

(٣) والنتيجة هي : فالأجسام لا تخلو عن الحوادث.

(٤) راجع الدعاوي الأربعة في شرح الأصول الخمسة : ١١٢ ؛ التوحيد للنيسابوري : ٢٣١ (في أنّ ما لم يخل من المحدث يجب أن يكون محدثا) وذكر أدلة أخرى على حدوث الأجسام في ٢٧٥ و ٢٨٢ ؛ قواعد المرام في علم الكلام : ٥٧ ؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٣٥ ـ ١٤٣. وقد دمج العلّامة هنا الدعوى الثالثة والرابعة في الدعوى الثانية.

الدعوى الأولى : إثبات أنّ الأكوان مغايرة للجسم.

الدعوى الثانية : بيان حدوث الأكوان.

الدعوى الثالثة : بيان أنّ الأجسام لا تخلو عنها. وهذه الدعاوى الثلاث اشتملت الصغرى عليها.

وأمّا الدعوى الرابعة : فإنّ الكبرى عبارة عنها.

أمّا الدعوى الأولى : فنحن فيها بين أمرين :

إمّا أن ندعي العلم الضروري بأنّ هنا أكوانا هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وبالجملة حصول الجسم على وجه لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه ، إمّا مقابلا له ميامنا أو مياسرا أو غيره من وجوه الأين ، وهي زائدة على حقيقة الجسم. ومعلوم ضرورة أنّ الجسم مع تحيّزه لا ينفك عن هذه الحالة ، فإنّا نعلم بالضرورة زيادتها على مفهوم الجسم وذاته ؛ لأنّ المفهوم من ذات المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز.

أو ندعي الاستدلال فيه ؛ لأنّ الجسم تتبدل عليه الحركة بالسكون ، والاجتماع بالافتراق ، وبالعكس منهما. فإنّ الجسم لم يكن متحركا ثمّ صار متحركا ، ولم يكن مجامعا لغيره ثمّ يصير مجامعا ، فتبدل الحالتين عليه مع بقائه معلوم مدرك بالحس [١] ، والمتبدل مغاير للمستمر الذي هو ذات الجسم. ولأنّ المرجع بالأكوان إلى الحركة والسكون مثلا ، وهي أمور راجعة إلى الأين ، وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه ، والنسب والإضافات مغايرة للماهيات المتأصلة في الوجود ، الحقيقة التي لا إضافة فيها. ولأنّها نسبة بين الجسم والمكان ، والنسبة مغايرة للمنتسبين.

---

(١) استفاد الرازي من تبدل الحالتين (الحركة والسكون) في إثبات كون السكون صفة موجودة. راجع المطالب العالية ٤ : ٢٨٨.

وأمّا الدعوى الثانية [١] : فلأنّ كلّ يصحّ عليه العدم ، وكلّ ما صحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

أمّا الصغرى : فلأنّ كلّ متحيّز اختص بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصه بذلك الحيّز جائز أو واجبا ، فإن كان واجبا فذلك الوجوب إمّا أن يكون لنفس الجسمية أو لأمر عارض للجسمية أو لمعروض الجسمية أو لأمر غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له.

فإن كان لنفس الجسمية [٢] وجب اشتراك الأجسام كلّها في وجوب الحصول في ذلك الحيّز ؛ لاشتراكها ، بأسرها في الجسمية ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمر عارض للجسمية [٣] ، فذلك العارض إمّا أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال. فإن كان ممتنع الزوال فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود الإلزام المذكور ، أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأصل الأوّل ، فيفضى إلى التسلسل ، أو إلى المحال المذكور. وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأمّا إن كان لمعروض الجسمية [٤] فهو محال ؛ المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات ، فلو كان ذلك حالّا في محلّ لكان ذلك المحل ، إمّا أن يكون له ذهاب في الجهات ، أو لا يكون. فإن كان الأوّل كان محل الجسمية جسما ، فجسمية ذات المحل إن اقتضت محلا آخر لزم التسلسل ، وإن لم يقتض محلا آخر

---

(١) راجع شرح الأصول الخمسة : ١١٠ (من الأدلة على حدوث الأكوان).

(٢) أي القسم الأوّل.

(٣) أي القسم الثاني.

(٤) وهو القسم الثالث.

فتكون الجسمية غير واجبة الحلول في محل ، فكلّ ما يعرض لها بسبب ذلك المحل الممكن الزوال يكون أيضا ممكن الزوال ، فحينئذ يكون حصول الجسم في حيّزه المعين أمرا ممكن الزوال وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يخل ، إمّا أن يكون لذلك المحل اختصاص بالجهة أو لا يكون ، فإن كان فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية. والأوّل باطل بالضرورة ؛ لأنّا نعلم بالبديهة أنّ ما لا يكون متحيزا استحال أن يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال. وأمّا الثاني ، فانّه يقتضي كون ذلك الشيء حالّا في الجسمية ؛ لأنّ كلّ ما يكون حصوله في الحيّز تبعا لحصول الجسمية فيه كان لا محالة حالّا في الجسمية ، كالأعراض. وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسمية اختصاص بالحيز أصلا ؛ لم يكن لوجود الجسمية الممتدة في الجهات حلول في ذلك المحل ؛ لأنّ من المعلوم بالبديهة أنّ أحد الشيئين إذا كان أحدهما [١] واجب الحصول في الجهة والآخر ممتنع الحصول فيها ، فانّ أحدهما لا يكون حالّا في الآخر ولا مختصا به أصلا.

وأمّا القسم الرابع : وهو أن يكون وجوب حصول الجسم في الحيز لأمر غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ، فباطل أيضا ؛ لأنّ ذلك الشيء إن كان جسما أو مختصا به بالحالية أو المحلية عادت المحالات ، وإن لم يكن جسما ولا مختصا به كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتساوية في صحّة الحلول في ذلك الجسم [٢] واحدة ، فلم يكن بأنّه يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من البعض. فإمّا أن يجب حصول الكلّ فيه ، وهو محال. أو لا يجب حصول

---

(١) ساقطة في نهاية العقول.

(٢) نهاية العقول : «الحيز».

شيء منها فيه ، وهو المطلوب.

وبيان أنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم امتنع عليه القدم ؛ فلأنّ القديم لا يخلو ، إمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم ، أو لا تكون ، فإن لم تكن امتنع العدم عليها ، وإن كانت قابلة للعدم وهي أيضا موجودة ، احتاجت في وجودها إلى مرجح ، وإلّا لم يكن الوجود أولى بها من العدم ، وذلك المرجح إن كان قابلا للعدم عادت الحاجة ولا ينقطع إلّا عند انتهائه إلى شيء واجب. وذلك الواجب إمّا أن يكون موجبا أو مختارا.

فإن كان موجبا فإمّا أن يتوقّف إيجابه لذلك القديم على شرط أو لا يتوقف ، فإن توقف فذلك الشرط إمّا أن يكون قديما أو حادثا. فإن كان قديما فإمّا أن يكون ممكنا أو واجبا ، فإن كان واجبا لزم من امتناعه زواله وامتناع زوال علّة ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم ، وإن كان ممكنا كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل ، فيفضي إمّا إلى التسلسل وهو محال ، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته فيعود المحال المذكور. وإن كان حادثا ، فإمّا أن يكون الشرط حادثا معينا وهو محال ، لسبق القديم على الحادث والسابق على الشيء يستحيل أن يكون مشروطا به لتقدّم الشرط على المشروط ، أو يكون الشرط حوادث لا نهاية لها وسيأتي بطلانه. ولأنّه في الحقيقة عائد إلى كون الشرط قديما ؛ لأنّ كلّ واحد من تلك الحوادث ليس شرطا ، بل الشرط أحدها لا بعينه وذلك أولى. وإن لم يتوقف لزم من إيجابه له وجوبه. ثمّ يلزم من امتناع زوال موجبه امتناع زواله. هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجبا.

وإن كان مختارا ، وكلّ فعل لفاعل مختار فهو محدث فيكون القديم محدثا ، هذا خلف.

فثبت أنّ كلّ كون فانّه يصحّ عليه العدم وكلّ ما يصحّ عليه العدم فهو

حادث ، فإذن كلّ كون حادث. وثبت أنّ الجسم لا يخلو عن الكون [١] ، فالجسم لا يخلو عن الحوادث.

وأيضا لو كانت الأكوان قديمة ، فإمّا أن تكون واجبة لذاتها وهو محال. أمّا أوّلا ، فلأنّها تعدم ، وواجب الوجود يستحيل عليه العدم. وأمّا ثانيا : فلأنّ الكون على ما فسرناه صفة للجسم ، والصفة لا تستقل بنفسها في الوجود بدون الجسم ، وواجب الوجود مستقل بنفسه في الوجود.

وإمّا أن تكون جائزة الوجود فلها مؤثر إمّا موجب أو مختار ، وكلاهما محال.

أمّا الموجب ، فلأنّه لا بدّ وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا إلى الواجب لذاته ، وإلّا لزم التسلسل أو الدور ، وهما محالان. فذلك الواجب الموجب إن كان إيجابه بشرط فذلك الشرط إن كان جائزا فلا بدّ له من أمر فينتهي إلى الواجب لذاته ، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. وإن كان واجبا ، أو كان الواجب الموجب لا بشرط امتنع زواله فيمتنع زوال الكون المعلول له. وقد ثبت أنّ كلّ كون فانّه يزول بمثله أو بضده ؛ لأنّ السكون يبطل بالحركة ، والحركة تبطل بالسكون.

ولأنّ ذلك الموجب لكون الجسم على وضع مخصوص ، لا يخلو إمّا أن يشترط في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع أو لا يشترط. فان شرط خلوه عنها ، ولا يصحّ ذلك إلّا وأن يكون حاصلا على هذا الوضع المعين لما علم من أنّ الجسم لا ينفك عن الأكوان ، صار ذلك متضمنا لكونه على هذا الوضع المعين ، وذلك حكم الموجب ، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطا بحصول حكمه ، وهو محال.

وإن لم يكن مشروطا بذلك لم ينفك ، ولم يخرج من ذلك الوضع. وإن أخرج

---

(١) وهي الدعوى الثالثة. راجع شرح الأصول الخمسة : ١١١ (الكلام في الدعوى الثالثة ... في أنّ الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان) ؛ النيسابوري ، التوحيد : ٦١ (الكلام في أنّ الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).

بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القاسر ، لكن لما رأيناه لا يعود علمنا انّه ليس كونه كذلك بالموجب.

وأمّا القادر ، فلأنّه يجب أن يكون سابقا على فعله ، والقديم لا يسبق عليه شيء ، فبطل قدم الأكوان وثبت حدوثها. وأنّ الجسم لا يخلو منها ، فنقول : هذه الحوادث متناهية لاستحالة عدم تناهيها لوجوه :

الأوّل : كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدمه سبقا لا أوّل له ؛ لأنّ كلّ حادث فقد كان في الأزل معدوما فعدمه أزلي فلا أزل له. فإذا كان كلّ واحد من الأكوان حادثا كان مسبوقا بعدم لا أوّل له ، فمجموع العدمات السابقة عليها حاصل في الأزل ، فنقول : شيء من الأكوان إن وجد في الأزل لزم اقتران السابق والمسبوق فلا سبق ، وأن يكون وجود الشيء حاصلا مع عدمه ، وأن يكون ما فرض حادثا قديما ، وكلّ ذلك محال. وإن لم يوجد شيء من الأكوان في الأزل فمجموعها حادث بالضرورة ، وليس شيء من الحوادث موجودا في الأزل ، فلكلّ الحوادث أوّل وبداية [1].

الثاني : هذه الأكوان الحادثة إمّا أن يوجد شيء منها في الأزل أو لا. فإن كان الثاني كان لكلّ الحوادث أوّل ، وهو المطلوب. وإن وجد شيء منها في الأزل ، فهو محال.

أمّا أوّلا : فلأنّ الأزلية تنافي المسبوقية ؛ لأنّ الأزلي هو الذي لا يسبقه غيره والحادث هو الذي يسبقه غيره ، فبينهما تناف.

وأمّا ثانيا : فلأنّ الذي وجد منه في الأزل إن كان مسبوقا بغيره لم يكن هو أزليا وقد فرض أزليا ، هذا خلف. وإن لم يكن مسبوقا بغيره فهو أوّل الحوادث ،

---

(١) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٦٥.

فللحوادث بداية ونهاية ، وهو المطلوب [١].

الثالث : مجموع الحوادث ممكن بالضرورة فله مؤثر ، وذلك المؤثر يستحيل أن يكون موجبا لما تقدم في بيان أنّ المؤثر في الأكوان ليس موجبا ، بل المؤثر فيه مختار ، وكلّ ما كان فعلا لفاعل مختار فانّه يجب أن يكون مسبوقا بالعدم ، فجملة الحوادث مسبوقة بالعدم [٢].

الرابع [٣] : لو كانت الحوادث غير متناهية لأمكننا أن نأخذ الحوادث الماضية من زمان الطوفان إلى الأزل جملة ومن زماننا هذا إلى الأزل جملة أخرى ، ثمّ نطبق إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل المبدأ من إحداهما ـ وهو زمان الطوفان ـ مقابلا للمبدإ من الأخرى ـ وهو زماننا ـ فإن استمر الاندفاع هكذا على التساوق بحيث يكون كلّ واحد من إحدى الجملتين مقابلا لآخر من الجملة الأخرى ، ولم يظهر التفاوت من الجانب الآخر بين الجملتين ، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، وهو باطل بالضرورة.

وإن ظهر التفاوت من الجانب الآخر كانت الجملة الناقصة منقطعة فتكون متناهية من الطرفين والزائدة إنّما زادت عليها بقدر متناه ـ لأنّها إنّما زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا ـ والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون بالضرورة متناهيا ؛ لأنّ المتناهي إذا انضم إلى المتناهي كان المجموع متناهيا. فثبت أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث. وثبت أنّ الحوادث لها بداية ، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أوّل ، وهو المطلوب [٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٠.

(٣) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٥٧ ؛ شرح المقاصد : ١١٤.

(٤) وهي الدعوى الرابعة. راجع شرح الأصول الخمسة : ١١٣ (الكلام في الدعوى الرابعة ... في أنّ الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث ... وجب أن يكون محدثا مثلها) ؛ النيسابوري ، التوحيد : ٢٣١.

فإن قيل : الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة :

الوجه الأوّل [١] : ما يتعلق بالقدح في نظم الدليل ، وهو أنّه [٢] مركب من مقدمتين والثانية منهما ليست إلّا إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوي أخر إليها ، فلا يكون في ذكرها فائدة ، فتبقى المقدمة الأولى وحدها ، ومعلوم أنّها وحدها لا تنتج.

وإنّما قلنا : إنّ المقدمة الثانية ليست إلّا إعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى أخر إليها ؛ لأنّ قولكم : وما لا يخلو عن الحوادث حادث ، معناه : أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بأنّه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ومن جملة ما يوصف بانّه لا يخلو عن الحوادث الجسم ، فقولكم : وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه : أنّ الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث ، وغيره لو كان أيضا فهو حادث. فظهر أنّه ليس في ذكر هذه المقدمة إلّا إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أخر إليها. والشيء لا يصلح أن يكون دليلا على نفسه لوجوب معرفة الدليل قبل المدلول ، وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه.

سلمنا [٣] ، لكن المنتج ليس إحدى المقدمتين بالضرورة ؛ ولأنّه لو كان لكان ذكر الأخرى حشوا. ولا المجموع ؛ لأنّ كونهما منتجتين إنّما يصحّ لو وجدتا معا ، وهو محال ، لامتناع حصول العلم بمعلومين في الذهن دفعة واحدة. والعلم بهذا الامتناع ضروري ؛ لأنّا متى وجّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعذر علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم آخر.

---

(١) راجع المطالب العالية : ٣١٠.

(٢) أي الدليل.

(٣) أنّ المقدمة الثانية ليست إعادة الدعوى.

سلمنا [١] ، لكن كل واحدة منهما غير منتجة فلا يكون المجموع منتجا ؛ لأنّ كلّ واحدة منها عند انضمامها إلى الأخرى ، إمّا أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد أو لا تبقى ، فإن بقيتا وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين وجب أن لا تؤثرا حالة الاجتماع. وإن لم تبقيا على ما كانتا فقد حصل عند اجتماعهما أمر زائد ، فننقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد وهو أنّ المؤثر فيه إمّا كلّ واحدة منهما وحدها أو المجموع ويعود التقسيم ، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل.

لا يقال : الموجب هو اجتماعهما.

لأنّا نقول : الاجتماع إن لم يكن زائدا على ذات كلّ منهما استحال جعله موجبا للنتيجة ، وإن كان فالموجب لذلك الاجتماع إمّا كلّ واحدة من المقدمتين وحدها ، أو مجموعهما ، أو أمر ثالث.

فإن كان الأوّل ، لزم حصول النتيجة من كلّ واحدة منهما ؛ لاستقلال كلّ واحدة منهما بما يوجب النتيجة.

وإن كان الثاني ، كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع آخر ويتسلسل.

وإن كان الثالث ، فاقتضاؤه لحصول تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار أصلا في ذلك الانتاج. وإن توقف فإمّا أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضي ، وحينئذ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة وذلك محال ، أو [٢] لا بدّ منهما ، ويعود المحال المذكور.

---

(١) إمكان حصول العلم بمعلومين دفعة في الذهن.

(٢) نهاية العقول : «إذ».

سلمنا أنّ الأمور التي لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها وحده موجبا لشيء فانّ مجموعها يعقل أن يكون موجبا في الجملة ، ولكن لا يمكن في هذا الموضع أن يكون كذلك ؛ لأنّه إذا قيل الإنسان حيوان والحيوان جنس ، لزم أن يكون الإنسان جنسا. فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة ، وما ذلك إلّا أنّ هذا النظم غير منتج.

سلمنا استقامة هذا النظم في الجملة ، لكن نمنع استقامته في هذا الموضع لوجهين :

الأوّل : كلّ مطلوب له طرفان : الموصوف والصفة ، فإذا قلنا : الجسم محدث ، فالجسم هو الموصوف ، والمحدث هو الصفة ، ثمّ لا بدّ من شيء يتوسط بينهما بحيث تكون له نسبة إلى كلّ واحد من الطرفين ، فهذا المتوسط هنا لا يخلو إمّا أن يكون هو قولنا : لا يخلو عن الحوادث ، أو قولنا : لا يخلو عن حوادث ذوات بداية.

فإن كان الأوّل صار الدليل هكذا : الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وحينئذ تصير الثانية كاذبة ؛ لأنّا لو قدّرنا أن لا تكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه.

وإن كان الثاني صار الدليل هكذا : الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية ، وكلّ ما كان كذلك فهو حادث ، وحينئذ تصير المقدمة الأولى عين المطلوب ، فيندرج حكم المسألة في العلّة ؛ لأنّ المعني بقولنا : الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية ، أنّ للجسم بداية ، لأنّه يصير التقدير : أنّ الجسم لا يوجد متقدما على حوادث لها أوّل ، وهذا هو المعنى بكونه حادثا ، فتكون إحدى مقدمات الدليل نفس المطلوب ، وهو باطل. ولأنّه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت

المقدمة الأخرى لغوا [١].

الثاني : هذه الحجّة إن كانت تقتضي حدوث الأجسام ، لكنّها تقتضي قدمها ، وما يقتضي النقيضين يكون باطلا ، ولا يجوز الاستدلال به على ثبوت أحدهما ونفي الآخر.

بيانه أنّه : لو كانت استحالة خلو الجسم عن كلّ الحوادث تقتضي حدوثها ، وجب أن تكون استحالة اللّاخلو عن كلّ الحوادث تقتضي قدمها ، فانّ استحالة الخلو عن الكل تقابلها اللّااستحالة الخلو عن [٢] الكل ، والمقتضي لشيء يقتضي مقابله مقابل ذلك الشيء ، كالحرارة لما اقتضت السخونة اقتضت البرودة التبريد ، فكذا هنا لما كان امتناع الخلو عن الكل يقتضي الحدوث فامتناع اللّاخلو عن الكل وجب أن يكون مقتضيا للعدم ؛ لأنّ كلّ ما صدق عليه امتناع الخلو عن الكل صدق عليه امتناع اللّاخلو عن الكل فيلزم قدم الجسم وحدوثه معا ، فعلمنا أنّ هذا النظم باطل.

الوجه الثاني [٣] : ما يتعلق بالبحث عن محلّ النزاع وتلخيصه ، فنقول : إن سلمنا سلامة النظم عن الخلل ، لكنّا نقول : الاشتغال بالتدليل إنّما يكون بعد تحصيل [٤] حكم المسألة ، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع في الاستدلال. وإذا لخصنا محل النزاع علم امتناع القول بالحدوث لوجهين :

---

(١) راجع المطالب العالية ٤ : ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) في النسخ : «نفى» ، وهو خطأ. وما أثبتناه من نهاية العقول.

(٣) راجع المطالب العالية ٤ : ١٣.

(٤) نهاية العقول : «تلخيص».

الأوّل : للحدوث تفسيران [١] : كون الشيء مسبوقا بالعدم ، و [٢] كونه مسبوقا بوجود غيره ، وللقدم مقابلهما إمّا بنفي المسبوقية بالعدم ، أو بنفي المسبوقية بوجود الغير. وأقسام التقدم خمسة [٣] :

القسم الأوّل : التقدم بالعلية ، فإنّ العقل يدرك ترتب وجود ضوء السراج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان ، فذلك الترتب المعقول هو التقدم بالعلية. فإن فسرنا الحدوث بالمسبوق بالعدم فالتقدم بالعلية هنا باطل بالاتفاق ؛ لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود.

القسم الثاني : التقدم بالطبع ، كتقدم الشرط على المشروط ، مثل تقدّم الواحد

---

(١) عرف الباقلاني المحدث تعريفا استفاده من مدلوله اللغوي ، فقال : «المحدث هو الموجود عن عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد ان لم يكن ...» ، الباقلاني وآراؤه الكلامية : ٣٢٠.

ويذكر ابن كمونة انّ الحدوث في اصطلاح الجمهور هو : حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى ، وأنّ التقدم ما يقابله. الجديد في الحكمة : ٨٠. راجع أيضا إلهيات النجاة : ٢١٨ (في القديم والحادث) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٢٢٧ ؛ المطالب العالية ٤ : ١٣ ؛ نقد المحصل : ١٩٧ ؛ كشف المراد : ٥٧ ؛ أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ٥١ ؛ نهاية الاقدام في علم الكلام : ١٨ ؛ شرح المواقف ٤ : ٢ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٧.

(٢) نهاية العقول : «أو».

(٣) فإنّها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء ، وهو أن يكون للمتقدم ، من حيث هو متقدم ، شيء ليس للمتأخر ، ويكون لا شيء للمتأخر إلّا وهو موجود للمتقدم. الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء

راجع أيضا منطق أرسطو ١ : ٧٠ ـ ٧٦ ؛ الفصل الرابع من المقالة السابعة من مقولات الشفاء ؛ إلهيات النجاة : ٢٢٢ (فصل في المتقدم والمتأخر) ؛ الغزالي ، مقاصد الفلاسفة : ١٨٧ (قسمة رابعة) ؛ المطالب العالية ٤ : ١٣ ؛ كشف المراد : ٥٧ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٥٧٠ ؛ كشف الفوائد : ٦٩ ؛ السيوري الحلي ، اللوامع الإلهية : ٢١ ؛ الشهرستاني ، نهاية الاقدام : ٧ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٦٩ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٢٠ ؛ كشف الفوائد : ٦٧.

على الاثنين ، وهو ثابت هنا بالاتفاق ؛ لأنّ العالم ممكن وكلّ ممكن فله لذاته لا استحقاقية الوجود وله من غيره الوجود ، وما بالذات أقدم ممّا بالغير. فإذن كونه غير مستحق للوجود أقدم من الوجود تقدما بالطبع ، ومعلوم أنّ ذلك متّفق عليه بين الكل.

القسم الثالث : التقدم بالشرف ، وهو منفي بالاتفاق.

القسم الرابع : التقدّم بالمكان ، وهو منفي هنا اتّفاقا.

ثمّ لو سلّم التقدم بأحد هذه الوجوه الأربعة ، فانّه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

القسم الخامس : التقدّم بالزمان [١] ، وليس محض العدم والوجود ؛ لأنّ العدم قد يحصل بعد الوجود ، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثا ، بل إنّما يكون حادثا لأنّ وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود ، وتلك القبلية أمر زائد على ذات العدم ، ولا محالة قبل كلّ قبلية قبلية أخرى ، فهنا قبليات لا بداية لها ، ولا معنى للزمان [٢] إلّا ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته ، فإذن لا أوّل للزمان. فإذن تفسير حدوث العالم بتقدّم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان ، فلزم من تفسير حدوث العالم بهذا التفسير قدمه.

وأمّا إن فسّرتم حدوث العالم بكونه مسبوقا بالغير ، فنقول : إن أردتم بذلك أنّ للعالم شيئا يتقدمه بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فذلك مسلّم ، لكن لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه. والتقدم بالمكان منفي اتفاقا ، لاستحالة المكان على الله تعالى. وبتقدير الثبوت لا يحصل مقصودكم.

بقي التقدم بالزمان وهو باطل. وبتقدير ثبوته يوجب القدم. أمّا بطلانه ،

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٧٢ وما يليها.

(٢) نهاية العقول : «بالزمان».

فلأنّه لو كان الله تعالى متقدما على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري تعالى زمانيا ، وأن يكون الزمان زمانيا وهما محالان. أمّا الأوّل ، فلأنّ الزمان من لواحق التغير [١] والله تعالى يستحيل عليه التغير فلا يلحقه الزمان. وأمّا الثاني ، فلامتناع التسلسل.

وأمّا ثبوت القدم بتقدير ثبوته ، فلأنّه إذا كان هذا التقدم زمانيا ، ثمّ لا بداية لقدم [٢] الباري تعالى على العالم ، لزم أن لا تكون للزمان بداية ويلزم منه القدم.

هذا إذا سلّمتم انحصار التقدم في الخمسة. فإن ادّعيتم سادسا فاظهروه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال.

لا يقال : الاستفسار عن معنى الحدوث استفسار عن حكم وقع الخلاف فيه ، فنحن ننفيه وأنتم تثبتونه ، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصحّ إلّا بعد تصور ماهية ذلك الشيء وحقيقته ، وكان وقوع الخلاف مشعرا بكون محلّ الخلاف معلوما من الخصمين.

لأنّا نقول : وقوع الخلاف مشعر بكون محلّ الخلاف معلوما جملة أو تفصيلا؟ م ع [٣]. بيانه : أنّ الذي يلزمنا معرفته أن نعرف مذهبنا وصحّته وبطلان ما عداه ، وإن كان ما عداه يحتمل تفاصيل كثيرة ، فلم يلزمنا معرفته. فإذا رمتم إثبات ذلك وكان الكلام في ذلك تعطيلا وسؤالا يختلف بحسب اختلاف التفصيل ، حسن منّا الاستفسار.

سلمنا أنّ وقوع الخلاف مشعر بكون محلّ الخلاف معلوما جملة وتفصيلا ، ولكن متى لا يصحّ الاستفسار إذا كان الغرض بالاستفسار مجرّد فائدة تعريف

---

(١) ق : «المتغير».

(٢) نهاية العقول : «لتقدم».

(٣) كذا في المخطوطة ولعلّ المعنى : كون محلّ الخلاف معلوما جملة ، مسلّم ، ووضع حرف «م» لتدل على كلمة مسلم وكونه تفصيلا ممنوع ، ووضع حرف «ع» لتدل على كلمة ممنوع.

الحكم من غير أن تنضم زيادة فائدة أو إذا انضم؟ م ع [١]. وهنا قد تضمن زيادة فائدة وهو بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير إلّا [٢] وأن يتضمن ذلك بطلان مذهبه على ما نبينه عند تفسيركم.

الثاني : إمّا أن يقولوا : إنّ لصحّة وجود العالم بداية ، أو يقولوا : ليس له بداية. والأوّل باطل.

أمّا أوّلا : فلأنّ كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال وهو قبل أن صار ممكن الوجود قد كان ممتنع الوجود بعينه ، فإذا جوزتم ذلك انسد باب الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع ؛ لأنّه إذا جاز أن يقال : إنّه كان ذلك الإمكان واجبا لذاته بعد أن كان ممتنعا لذاته ، جاز أن يقال : العالم قبل حدوثه قد كان ممتنعا بعينه ، ثمّ صار واجبا بعينه ، كما انتقل الإمكان من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي ، وحينئذ وجب استغناؤه عن الصانع.

وأمّا ثانيا : فلأنّه لو كان انقلاب الممتنع لذاته ممكنا ، لجاز ذلك في كلّ الممتنعات فحينئذ لا نأمن أن [٣] يصير اجتماع الضدين والنقيضين ممكنا بعد أن كان ممتنعا لذاته ، وذلك عين السفسطة.

وأمّا إن قلتم : لا بداية لصحّة وجود العالم فقد سلّمتم أنّ العالم يمكن أن يكون أزليا ، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بامتناع القدم ووجوب الحدوث.

لا يقال : العالم يستحيل وجوده [٤] في الأزل لا لذاته ، ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل ، أو لوجوب وجود مانع فيه.

---

(١) أي عدم صحّة الاستفسار مع عدم الزيادة مسلم ومع الزيادة ممنوع ، فتأمل جيدا.

(٢) كذا.

(٣) نهاية العقول : «من أن».

(٤) في النسخ : + «في» قبل «وجوده» ، وهو من زيادة الناسخ.

لأنّا نقول : امتناع وجود شرطه إن كان امتناعا ذاتيا وجب امتناع زواله ، ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال. وإن لم يكن ذاتيا كان لامتناع شيء آخر ، ولزم منه التسلسل. وهكذا الكلام في وجوب المانع ، فانّه إن كان واجبا لذاته ، امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم فاستحال وجود العالم ، وإن كان واجبا لغيره لزم منه التسلسل ، وهو محال.

الوجه الثالث [١] : أن نتكلم على مقدمات الدليل ، فنقول : لا نسلّم أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث.

قوله : «لا يخلو عن الأكوان».

قلنا : هذا مبني على أنّ الكون زائد على ذات الجسم ، وهو ممنوع. ودعوى الضرورة باطلة ؛ لأنّ ادعاء الضرورة فيه فرع على تصور حصول الجسم في الحيّز ، وهو غير معقول ؛ لأنّ الحيّز الذي يقال الجسم حصل فيه ، إن كان معدوما لم يعقل حصول الجسم فيه. وبهذا سقط قول من قال : إنّه مقدر مفروض ، لأنّ المفروض الذي لا وجود له في نفسه لا يعقل حصول الجسم فيه. وإن كان موجودا ، فإن كان متحيزا لزم التداخل ، ويعود المتحيز في متحيز آخر ، وهو محال. ولأنّ الجزء الواحد إذا وجد لزم أن لا يكون حاصلا في الحيز ، وإن لم يكن متحيزا ، فإن كان عرضا ، فإن كان حالا في المتمكن دار ، وإن لم يكن حالّا فيه تسلسل ، وإن كان مجردا استحال حلول المتحيز فيه.

وبالجملة فلا بدّ من تفسير الحيّز [٢] وتفسير الحصول في الحيّز ، حتى يمكن ادعاء أنّه هل هو حاصل أم لا؟ فانّ كلّ ما نعقله [٣] من هذه الأقسام التي

---

(١) راجع المطالب العالية ٤ : ٣٠٩.

(٢) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٤٦.

(٣) نهاية العقول : «نفعله».

ذكرناها باطل.

لا يقال : المعقول من كون المتحيز في الحيّز كونه بحيث لو وجد متحيز آخر لصحّ أن يقال لأحدهما : إنّه قريب من الآخر أو بعيد منه.

لأنّا نقول : هذا باطل.

أمّا أوّلا : فلأنّ كونه كذلك إشارة إلى تحيزه لا إلى حصوله في الحيز ، وتحيزه أمر مستمر معه ، وإنّما مرادكم هنا حصوله في الحيّز ، فأين أحدهما عن الآخر. ويدل على المغايرة أنّ الجوهر ما دام موجودا كانت تلك الحيثية باقية ، وأمّا حصوله في الحيّز فانّه غير باق عند خروجه عنه.

وأمّا ثانيا : فلأنّ القرب والبعد إنّما يفسران بكون أحدهما حاصلا في حيّز قريب من حيّز الآخر أو بعيد عنه ، فإذا لم نفسر القرب والبعد إلّا بالحصول في الحيّز فلو فسرنا الحصول في الحيز بهما دار.

ثمّ لو نزلنا عن الاستفسار ، لكن لا نسلم أنّ الحصول في الحيّز أمر زائد ؛ لأنّ المعلوم بالضرورة أنّ المفهوم من ذات الجسم ليس المفهوم من كونه حاصلا في الحيز. ولا يلزم من التغاير في المفهوم كونهما أمرين وجوديين ، لاحتمال كونه قيدا عدميا ، أو أمرا نسبيا لا وجود له في الخارج. ويدل عليه وجوه :

الأوّل : المعقول من كون الجسم جسما مغاير للمعقول من كونه ممكنا. مع أنّ الإمكان لا يصلح أن يكون وصفا وجوديا زائدا ، وإلّا كان له إمكان آخر ويتسلسل.

الثاني : المعقول من حقيقة الكائنية مغاير للمعقول من قيامها بالمحل ، ثمّ إنّه لا يلزم أن يكون قيامها بالمحل وصفا عرضيا زائدا عليه قائما به ، وإلّا تسلسل.

الثالث : يصدق على الواحد أنّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة ،

وهكذا له نسبة معيّنة إلى كلّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية ، ومفهومات تلك النسب متغايرة ، فانّ نصفية الاثنين مغايرة لثلثية الثلاثة وأربعية الأربعة وهكذا. والمفهوم من كونه واحدا مغاير لجميع هذه النسب أيضا. ويمتنع أن يكون لتلك النسب الغير متناهية وجود في الأعيان ، وإلّا تسلسل ، فكذا هنا.

الرابع : المفهوم من كون الجوهر ذاتا مغاير للمفهوم من كونه جوهرا ، ولا [١] يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتا صفة ، وإلّا لكان الكلام في أصل الذات عائدا ، ويتسلسل.

الخامس : المفهوم من كون الجوهر غير العرض مغاير للمفهوم من كونه جوهرا ، ثمّ لا يلزم أن تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة ، وإلّا تسلسل. وكذا القول في المماثلة والمخالفة والتعيّن والتعدد.

السادس : المفهوم من ذات الجوهر مغاير للمفهوم من كونه حادثا وباقيا ، ثمّ إنّ الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين ، وإلّا تسلسل.

السابع : المفهوم من كون الإنسان ليس بحجر مغاير للمفهوم من كونه ليس بشجر ، ثمّ هذه السلوب ليست وجودية ، وإلّا تسلسل ولزم حصول صفات غير متناهية للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها.

فظهر من هذه الوجوه أنّه لا يلزم من التغاير في المفهوم إثبات الصفات المتغايرة ، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وما ذكرتموه من الاستدلال [٢] وهو «انّا ندرك الجسم متحركا بعد أن لم يكن ، فتبدّل الحالتين عليه مع بقائه مدرك بالحس ، وهو يدل على كون تلك الأحوال المتبدلة أمورا ثبوتية» ممنوع ، فانّا لا نسلّم أنّ الجسم الذي كان ساكنا بقي وصار

---

(١) في النسخ : «إلّا» ، وما أثبتناه من نهاية العقول.

(٢) في الدعوى الأولى من الدعاوي الأربعة ، ص ١٦.

بعينه متحركا ، بل ذلك الجسم عدم وحدث جسم آخر وهو لذاته متحرك ؛ لأنّ حدوث الشيء ليس زائدا عليه بل هو نفسه ، وإلّا تسلسل. ثمّ إنّ الحدوث لا يبقى في الزمان الثاني فوجب أن لا تبقى ذاته ، وإلّا كان حدوثه مغايرا لذاته ، وهو محال.

لا يقال : إنّ مقصودنا من هذا الدليل حدوث الأجسام ، فإذا سلّمتم ذلك فقد سلّمتم المقصود.

لأنّا نقول : هب أنّ ذلك مساعدة على المطلوب ، لكن لا يبقى دليلكم ـ الذي طلبتم تصحيحه ـ مستقيما.

سلمنا بقاء ذات الجسم ، لكن لم قلتم : إنّ تبدل الساكنية بالمتحركية يدل على وجودها [1]؟ فانّ التبدل غير دالّ عليه لوجهين :

الأوّل : لما اثبتم حدوث العالم فلا بدّ وأن تجزموا باستحالة وجوده أزلا ، ولا بدّ من تبدل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال. فالتبدل هنا حاصل مع امتناع كون الإمكان أو الامتناع ثبوتيا. أمّا الامتناع ، فلأنّه لو كان ثبوتيا لكان الموصوف به ثابتا فيكون ممتنع الوجود موجودا ، هذا خلف. وأمّا الإمكان ، فلما سبق.

الثاني : الشيء حال حدوثه يكون حادثا وحدوثه يبطل حال بقائه ، فقد تبدل الحدوث بالبقاء وليسا وجوديين. أمّا الحدوث ، فلأنّه لو كان صفة لكانت حادثة ويكون لها حدوث زائد ويتسلسل. وأمّا البقاء ، فلأنّه لو كان صفة لتوقف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلول للبقاء ، فيلزم إمّا توقّف الشيء على نفسه أو على ما يتوقف عليه ، وهما محالان.

---

(١) نهاية العقول : «وجودهما».

لا يقال : إمكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاؤه ليست محسوسة بالبصر فيجوز أن تكون قضايا عقلية ، فلا يلزم من تطرّق التبدّل إليها كونها أمورا وجودية ، بخلاف المتحركية والساكنية فانّ المتبدل فيها محسوس بالبصر ، فكانت وجودية.

لأنّا نقول : الساكنية والمتحركية غير مدركتين بالبصر ؛ فانّ سكّان السفينة في موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والنخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد ، فقد يتحركون أسرع حركة مع انّهم يظنون أنّ السفينة ساكنة ، ولو كانت الحركة و [١] السكون محسوستين لما اشتبه أحدهما بالآخر.

سلّمنا دلالة التبدل على الوجود ، لكن على أحدهما لا عليهما معا [٢] ؛ فانّ الشيء إذا خلا عن وصف ثبوتي ثمّ اتصف به أو كان موصوفا به ثمّ عدم عنه ، يكون التغير حاصلا مع أنّ أحدهما عدمي ، فجاز في المتحركية والساكنية كون إحداهما ثبوتية [٣].

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّ الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم ، لكن هنا ما يدل على نفيه ، وهو ثلاثة :

الأوّل : الحصول في الحيز أمر نسبي والأمور النسبية تستدعي أمرين ، لامتناع حصولها لأقلّ منهما ، فلو كان الحصول في الحيز ثبوتيا لكان الحيز ثبوتيا وهو باطل ؛ لأنّه لو كان موجودا لكان إمّا حالّا في الجسم فلا يكون حيزا للجسم ، أو لا يكون حالّا فيه ، فإمّا أن يكون ذا حيّز ويتسلسل ، أو لا فيبطل حصول الجسم فيه.

الثاني : حصول الجوهر في الحيّز نسبة مخصوصة له إلى الحيز ، فلو كانت هذه

---

(١) نهاية العقول : «أو».

(٢) نهاية العقول : «لكنّه يقتضي وجود كلا المتبدلين أم وجود أحدهما؟ ع م» ، ثمّ فسرها ووضّح الرمز ، فراجع.

(٣) راجع نقد المحصل : ١٤٩.

النسبة أمرا وجوديا لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلا في الحيز ، وتكون له نسبة إلى ذلك المحل فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنية ، ولزم التسلسل.

الثالث [١] : الحركة يمتنع دخولها في الوجود ؛ لأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها حصول[٢] في الحال أو يكون. فإن لم يكن ، لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ؛ لأنّ الماضي هو الذي كان وجوده في زمان كان فيه حاضرا ، والمستقبل هو الذي يتوقّع فيه ذلك. وإن كان لها حضور ، فإن انقسم الحاضر لم يكن الحاضر حاضرا ؛ لأنّ الأجزاء المفترضة فيه لا يمكن وجودها دفعة ، لأنّ حقيقة الحركة لا تعقل إلّا مع التقضي والمرور. فإذن الأجزاء المفترضة في الحركة لا توجد معا فلا يكون الحاضر من الحركة حاضرا ، هذا خلف.

وإن لم ينقسم فعند عدمه يحضر شيء آخر من الحركة وهو غير منقسم فتكون الحركة مركبة من أمور كلّ واحد منها غير قابل للقسمة ، وهو أيضا محال ؛ لأنّ الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إمّا أن يقع على مسافة منقسمة أو غير منقسمة ، والأوّل محال وإلّا لكان الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة ، فتكون تلك الحركة منقسمة ، هذا خلف.

وإن كانت المسافة غير منقسمة لزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، وهو محال ، وإلّا لزم نفي الحركة ، لانّها لو وجدت فإمّا عند كون المتحرك ملاقيا لكلية الجزء الأوّل ، وهو محال ؛ لأنّه حينئذ لم يتحرك. أو عند كونه ملاقيا لكلية الثاني ، وهو باطل ؛ لأنّه حينئذ قد انقضت الحركة. أو عند ما يكون متوسطا بينهما ، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء وقد فرضنا أنّها غير منقسمة ، هذا خلف.

فالقول بالحركة يفضي إلى أقسام كلّها باطلة فهي إذن غير موجودة ، بل هي

---

(١) راجع نقد المحصل ١٨٤ ـ ١٨٧ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٨٨.

(٢) نهاية العقول : «حضور».

أمر مقدر مفروض في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وإذا لم تكن الحركة ثبوتية لم يكن السكون ثبوتيا ، إذ لا فرق بينهما إلّا بالدوام وعدمه ، فانّ الحصول في الحيّز إن استقر كان سكونا وإلّا فحركة. فإذا كانت الحركة عدمية كان السكون المساوي لها في تمام الحقيقة عدميا.

سلمنا أنّ الكائنية زائدة على ذات الجسم ، لكن نمنع عدم الخلو.

قوله : «الجسم متى كان موجودا كان متحيزا ، وإذا كان متحيزا كان حاصلا في الحيز».

قلنا : لا نسلم أنّه إذا كان موجودا كان متحيزا ، فلم لا يجوز أن يقال : الأجسام كانت في الأزل خالية عن صفة التحيز ثمّ اتصفت به فيما لا يزال ، كما هو رأي افلاطون؟ وتدل عليه وجوه ثلاثة :

الأوّل : قد بيّنا نفي الجوهر الفرد ، فيكون الجسم البسيط في نفسه واحدا ، ومعلوم أنّه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس الاتصال ، لاستحالة بقائه معه والقابل باق مع المقبول فهو شيء غير الاتصال الذي هو الجسمية ، فللجسمية قابل هو الهيولى ، فالجسم مركب من الجسمية والهيولى [١]. ثمّ الجسمية لما كانت حالّة في الهيولى كانت محتاجة إليها ؛ لاحتياج الحالّ إلى المحل فيمتنع احتياج الهيولى إليها ، وإلّا دار. وإذا استغنت الهيولى عن الجسمية أمكن خلوها عنها. فثبت أنّ للمتحيزات هيولى غير متحيزة يمكن انفكاكها عن التحيز [٢].

الثاني : دليلكم على حدوث الأجسام يدلّ على حدوث المتحيزات ، وكلّ محدث فانّه مسبوق بإمكان حدوثه ، وليس الإمكان عائدا إلى القادر ؛ لأنّ القادر

---

(١) أنظر البرهان في المباحث المشرقية ٢ : ٤٦ (في أنّ الجسم مركّب عن الهيولى والصورة) ؛ شرح المقاصد ٣ : ٥٣.

(٢) راجع نقد المحصل : ١٨٨.

قادر على ايجاد الممكنات دون الممتنعات ، فلولا امتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه ، وإلّا لما حصلت هذه التفرقة. فثبت أنّ الإمكان عائد إلى الممكنات وليس عدميا ، وإلّا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان منفي ، فهو وجودي يستدعي محلا مستقلا بنفسه ، فالأجسام محتاجة إلى محلّ توجد فيه إمكاناتها السابقة عليها [١] ، وذلك المحل ليس متحيزا لامتناع قدم المتحيز بدليلكم فهو غير متحيز ، وهو هيولى الأجسام.

الثالث : بداهة العقول حاكمة بأنّ حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول ، فإذا كان المتحيز حادثا فلا بدّ له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه.

سلمنا أنّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيزة ، فلم قلتم : بامتناع خلوها عن الكائنية؟

قوله : «لأنّه متى كان موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز ، ولا نعني بالكون إلّا ذلك».

قلنا : هذا الكلام إن دلّ على امتناع خلو الجسم عن الكائنية فهنا ما يدلّ على جوازه ، وهو وجهان :

الأوّل : اللازم للجسم إمّا جميع الكائنيات أو واحدة. والأوّل معلوم البطلان. والثاني إمّا أن يكون اللازم كائنية واحدة على التعيين ، أو لا على التعيين. والأوّل ظاهر الفساد لما ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معين. والثاني أيضا باطل ؛ لأنّ كون الشيء لازما لشيء فرع وجوده في نفسه ، فإنّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجوده لازما لغيره ، والكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج ، فإنّ كلّ ما يوجد في الخارج لا بدّ وأن يكون معيّنا ،

---

(١) أي على وجود الأجسام.

ولا شيء من المعين بلازم للجسم فلا شيء من الكائنيات الموجودة في الخارج بلازم للجسم. وأمّا المبهم الذي لا وجود له في الخارج فليس بلازم للجسم في الخارج وإلّا لكان موجودا في الخارج. فإذن لا شيء من الكائنيات بلازم في الخارج ، بل في الذهن.

لا يقال : الكائنية من حيث هي كائنية لها مفهوم مشترك بين الكائنيات الجزئية ، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنّا نقول : ذلك المشترك من حيث هو لا يوجد إلّا في الذهن ، لكنّا بيّنا أنّ ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازما للجسم.

الثاني : الجسم وكائنيته ليس أحدهما علة للآخر ، لامتناع كون الجسم علّة ، وإلّا لكان علّة لكائنية معيّنة ؛ لأنّ الجسم معيّن فلا يقتضي مبهما. ويلزم منه اشتراك الأجسام في الحصول في ذلك الحيز. وإن فرضت الكائنية علّة للجسم كان وصف الشيء المحتاج إليه الذي لا يعقل قيامه إلّا به علّة متقدمة عليه مع تأخره عنه ، هذا خلف.

ثمّ إنّ الجسم شرط الكائنية لأنّه محلّها ، فالكائنية ليست شرطا له ، لامتناع الدور. فالكائنية إذن ليست علّة للجوهر ولا معلولة له ولا شرط فيه [1] ، فجاز خلو الجوهر عنها.

ثمّ إن سلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الكائنية ، لكن لا نسلّم أنّ الكائنية حادثة.

قوله : «كلّ جسم يصحّ خروجه عن حيزه» [2].

---

(١) نهاية العقول : «له».

(٢) وقد ذكر الرازي في تقريره دلائل كثيرة في المطالب العالية ٤ : ٢٩٢.

قلنا : ممنوع.

قوله : «لو وجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب إمّا لأجل الجسمية أو لعارضها أو لمعروضها أو لأمر آخر لا يكون عارضا لها ولا معروضا لها».

قلنا : التقسيم غير منحصر ؛ لأنّ من الأقسام أن يقال : هو لا لأمر. والدليل عليه إجمالا : أنّه لو وجب تعليل كلّ أمر لعلّة لزم تعليل علّية تلك العلّة لعلّة أخرى وتسلسل. وتفصيلا من وجهين :

الأوّل : الوجوب عدمي فلا يستدعي علّة.

الثاني : لو كان وجوديا امتنع تعليله ، وإلّا لاحتاج إلى العلّة فيكون ممكنا لذاته ، فينقلب الوجوب إمكانا ، وهو محال.

سلّمنا كون الوجوب ممكنا ، فلم قلتم : إنّ الممكن لا بدّ له من مؤثر؟ وقد سبق[1].

سلمنا احتياج الممكن إلى المؤثر ، ولكن متى؟ كان الممكن حادثا ، أو إذا لم يكن؟ وسيأتي تقريره.

فإذن لا يمكنكم بيان احتياج الكائنية إلى المؤثر ، إلّا إذا بنيتم حدوثها ، لكنّكم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة إلى المؤثر ، فدار.

سلمنا احتياجه إلى المؤثر على الإطلاق ، فلم لا يكون الوجوب لنفس الجسمية؟

قوله : «يلزم حصول كلّ جسم في ذلك الحيز لاشتراك الجسمية بين الأجسام ، واشتراك العلّة يوجب اشتراك الحكم».

---

(١) نهاية العقول : «وتقريره يأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع».

قلنا : لا نسلّم اشتراك الجسمية بين أفراد الأجسام ، وإلّا لكانت شخصية كلّ واحد من الأجسام زائدة على جسميته ؛ لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، لكن يستحيل أن تكون شخصية الجسم المشخص زائدة على جسميته ؛ لأنّ انضمام ذلك الزائد إلى الجسمية في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج ، وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على تشخيصه [١] الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه ، فيدور. فالقول بكون الجسمية أمراً مشتركا بين أشخاص الأجسام يؤدي إلى هذا المحال ، فيكون محالا.

لا يقال : المعقول من الجسمية إنّما هو شغل الحيز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو ، وهذا القدر مشترك.

لأنّا نقول : ليس الشغل والمنع من [٢] نفس الجسمية ، بل حكمان من أحكامها. ولا يلزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر.

سلّمنا [٣] ، لكن لا نسلم الاشتراك في المعلول عند اشتراك العلّة لوجوه :

الوجه الأوّل : الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل ، وحالة البقاء يمتنع افتقارها إليه مع وحدة الذات في الحالين ، ومعلوم أنّ التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالين ، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين ، فلأن [٤] يجوز ذلك في المثلين كان أولى.

وأيضا ، فلأنّ الجوهر الحادث مثل الباقي ، ثمّ لا يلزم من تماثلهما تساويهما

---

(١) نهاية العقول : «تشخصه».

(٢) «من» ساقطة في نهاية العقول.

(٣) كون الجسمية مشتركة.

(٤) نهاية العقول : «فان».

في صحّة المقدورية وامتناعها ، فكذا هنا. وكذا العرض غير الباقي يصحّ أن يحدث في زمان عدمه مثله ، ولا يلزم من صحّة حدوث مثله في ذلك الزمان صحّة وجوده في ذلك الزمان ، فكذا هنا.

الوجه الثاني [١] : الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معين أو شرط معين ، وعلّة تلك الحاجة الإمكان ، إذ لو رفع لبقى الوجوب أو الامتناع ، وهما مغنيان عن المؤثر ، ثمّ الإمكان مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين ، أو إلى ذلك الشرط المعين ؛ لأنّ أكثر الطوائف أثبتوا أمورا ثبوتية غير الله تعالى ، فبعضهم زعم أنّ العبد موجد ، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالا ، وبعضهم أثبت طبيعة وعقلا ونفسا.

ثمّ لو كان المؤثر واحدا ، لكن لا نزاع في كثرة الشرط ، فانّ الجوهر شرط للعرض ، والحياة شرط للعلم اتّفاقا ، ومعلوم أنّ حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه ، والشرط علّة لصحّة المشروط ، مع أنّه لا يلزم من احتياج صحّة ذلك المشروط إلى الشرط احتياج كلّ صحّة إلى ذلك الشرط ، فلا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في الحكم.

سلّمنا أنّ الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم ، ولكن متى؟ إذا فقد شرط ، أو وجد مانع ؛ أو إذا لم يكن [٢]؟ ع م [٣].

بيانه أنّ الأشياء المتماثلة في الماهية لا بدّ وأن تتمايز بتشخصاتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، فتشخص كلّ شخص زائد على ماهيته. ولأنّ

---

(١) راجع المطالب العالية ١ : ١٥٥.

(٢) أي إذا لم يفقد شرط ولا يوجد مانع.

(٣) كذا في المخطوطة ونهاية العقول. ولعلّ معنى «ع» أنّ الأوّل (فقد شرط ، أو وجد مانع) ممنوع ومعنى «م» أنّ الثاني (لم يفقد شرط ولا يوجد مانع) مسلم.

المتصور من الجسم مثلا أمر يصحّ حمله على كثيرين ، والمتصور من هذا الجسم لا يصحّ حمله على كثيرين ، مع العلم الضروري بأنّ المتصوّر من الجسم داخل في المتصور من هذا الجسم ، فالمتصور من هذا الجسم داخل فيه أمر زائد على المتصور من هذا الجسم. وإذا ثبت ذلك ظهر أنّ تعيّن كلّ مشخص [١] زائد على ماهيته فيحتمل أن تكون شخصية الشخص المعين من الأجسام المتماثلة شرطا لاقتضاء الجسمية الحصول في ذلك الحيز ، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء. وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كلّ الأجسام في ذلك ، وحينئذ يظهر ضعف المقدمة الشهيرة «أنّ المتماثلات يجب تساويها في اللوازم».

لا يقال : التعين عدمي ، لأنّ معناه انّه ليس غيره ، فلا يكون جزءا من المقتضي.

لأنّانقول : نمنع كونه عدميا.

سلّمنا ، لكن المقصود حاصل ، لأنّه لا نزاع بين العقلاء أنّ العدم يصلح للشرطية ، فانّ عدم الضد [٢] شرط لصحّة حلول الضدّ الآخر في المحلّ.

سلّمنا عدم جواز انّه يجب حصول الجسم المعيّن في الحيز المعيّن لجسميته ، فلم لا يجوز أن يكون لبعض لوازمه؟

قوله : «الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأوّل ، ويتسلسل أو يدور».

قلنا : نمنع استحالتهما.

سلّمنا انّه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم ، فلم لا يجوز أن يكون لبعض معروضاته؟ وما ذكرتموه من «الدلالة على أنّ الجسمية لا محلّ لها» ممنوع ،

---

(١) نهاية العقول : «شخص».

(٢) ق : «الضوء» ، وهو خطأ.

فلم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة تبعا لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له ، فانّ الله تعالى موصوف بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السلوب أو الإضافات ، على اختلاف مذاهب العقلاء فيه ، مع امتناع حصول ذاته تعالى في الحيز. فعلمنا أنّ كون الشيء صفة لغيره أمر مغاير لحلوله في جهة المحلّ تبعا لحصوله [١] فيه ويكون تبعا لحصولها فيه [٢].

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على [٣] [نفي] محلّ الجسمية ، لكنّه معارض بما ذكرناه من [٤] أنّ للجسم هيولى.

ثمّ إن سلّمنا أنّه لا يجوز أن يكون لشيء من معروضات الجسم ، فلم لا يجوز أن يكون لشيء مباين عن الجسمية مجرد؟

قولكم : «نسبته إلى جميع الأجسام واحدة ، فلم يكن بأن يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيز أولى من سائر الأجسام».

قلنا : يبطل بأمرين :

الأوّل : الباري تعالى خصص خلق العالم بوقت معيّن مع مساواته لسائر الأوقات ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز منّا مثله؟

الثاني : صحّة حدوث العالم وصحّة محدثية الباري تعالى حدثتا في وقت معين مع كونه مساويا لسائر الأوقات المقدّرة التي قبله وبعده ، إذ لو لم تكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم ، وإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا.

---

(١) نهاية العقول : «لحصولها».

(٢) «ويكون تبعا لحصولها فيه» ساقطة في نهاية العقول.

(٣) في النسخ : + «يدل» قبل «على» ، وهو زيادة من الناسخ. وما بين المعقوفين من نهاية العقول.

(٤) في النسخ : «في» ، أصلحناها طبقا للسياق.

سلّمنا صحّة خروج كلّ جسم عن حيزه ، فلم قلتم : إنّه بتقدير الخروج عن الحيز لا بدّ وأن تعدم تلك الكائنية ، فجاز أن تكون كامنة أو انتقلت إلى محل آخر أو لا إلى محل. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم [١].

سلّمنا أنّ كلّ كائنية فانّه يصحّ عليها العدم ، فلم قلتم إنّ ما يصحّ [عليه] [٢] العدم يجب أن يكون حادثا [٣]؟

قوله : «لأنّ القديم إمّا واجب لذاته أو مستند إليه».

قلنا : جاز أن يكون واجبا لذاته.

ونمنع [٤] امتناع عدم ما يجب وجوده ، فانّه ينتقض بامتناع وجود العالم أزلا وإمكانه فيما لا يزال. فإذا عقل زوال الامتناع الذاتي وتجدّد الإمكان فليعقل زوال وجوب الواجب لذاته.

سلّمنا انّه ليس واجبا لذاته ، فلم قلتم : إنّه واجب لغيره؟ لاحتمال أن تكون الوجودية أولى وإن كان قابلا للعدم ، فلأجل قبوله للعدم لا يكون واجبا ، ولأجل الأولوية استغنى عن السبب ، كالصوت والحركة اللّذين يكون العدم لهما أولى ، ولذلك لا يوجدان إلّا عند تعلّق القادر بهما مع صحّة الوجود عليهما.

سلّمنا تساوي قبوله للوجود والعدم ، فلم قلتم : إنّه لا بدّ من سبب؟ لأنّ جهة الحاجة الحدوث ، لاستغناء البناء حال استمراره عن الباني ، والحجر المرمي [٥] بعد مفارقة الرامي.

---

(١) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٩٥.

(٢) أثبتناه طبقا للسياق ولنهاية العقول.

(٣) مرّ في ص ١٩ ـ ٢٠.

(٤) جواب لقوله : «لأنّه ما يجب لذاته يمتنع عدمه».

(٥) إلى فوق بالقسر.

ولأنّ الأثر لو احتاج حال البقاء ، فالمؤثر إن لم يكن له أثر كان ذلك الأثر في ذلك الوجود غنيا عن المؤثر. وإن كان له أثر ، فإن كان الوجود الأوّل لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان غيره لزم وجود الشيء مرتين. ولو سلّم فالمحتاج المتجدد لا الأوّل ، فلا يكون الباقي محتاجا ، فجهة الحاجة الحدوث [١]. فما لم تبيّنوا أنّ الذي يصحّ عدمه يجب أن يكون حادثا ، لا يمكنكم إثبات حاجته إلى المؤثر ، ولو بينتموه استغنيتم عن هذه الحجة [٢].

سلّمنا أنّه لا بدّ من سبب ، فلم لا يجوز أن يكون موجبا؟

قوله : «يلزم من امتناع عدم الواجب امتناع عدمه».

قلنا : إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات المؤثرية ، فلم لا يتخلف عن الموجب؟

سلمنا أنّه لا يكون موجبا ، فجاز أن يكون مختارا.

قوله : «كلّ فعل للمختار حادث».

قلنا : ما الدليل عليه؟ وتدل على بطلانه وجوه [٣] :

الأوّل : العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل ، فلا يكون شرطا لهما [٤].

---

(١) راجع شرح الإشارات ٣ : ٦٨ ـ ٦٩ ؛ المطالب العالية ٤ : ١٩٢ و ٢٣١.

(٢) قال الرازي بعد هذه العبارة في نهاية العقول : «ثمّ هنا وجوه كثيرة تدلّ على أنّ الإمكان لا يجوز أن يكون علّة للحاجة ، سيأتي ذكرها في باب إثبات العلم بالصانع تعالى».

(٣) أنظر تفصيل الوجوه في المطالب العالية ٤ : ٢٣٢ ـ ٢٣٩. راجع أيضا المصدر نفسه : ٢٧٢.

(٤) فالعدم السابق لا يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولا لكون الفاعل فاعلا ، فإذن الفعلية والفاعلية قد يتحقّقان عند عدم العدم السابق ، فإذن لا يجب أن يكون فعل المختار حادثا. راجع نهاية العقول.

الثاني : للمحدث وجود وعدم ومسبوقية الوجود بالعدم. والعدم مستغن ؛ لأنّه نفي محض ، والمسبوقية واجبة للمحدث فيستغني ، فالمحتاج الوجود. وليس جهة الحاجة كونه وجودا وإلّا تسلسل ، واحتياج الشيء إلى نفسه ، فليست جهة الحاجة الحدوث ، بل الإمكان. فالمحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أن يكون محدثا.

الثالث : الممكن حالة البقاء ممكن ، لاستحالة انقلابه إلى الواجب والممتنع ، لاستحالة انقلاب الحقائق ، والإمكان علّة الحاجة فالباقي محتاج ، فليس من شرط الحاجة الحدوث.

لا يقال : إنّه حال بقائه يصير أولى ، فيكون غنيا عن المؤثر.

لأنّا نقول : تلك الأولوية إن كانت حاصلة لذاته كانت حاصلة حالة الحدوث ، فاستغنى الحادث عن المؤثر. وإن حصلت لأمر ، كان الباقي محتاجا في بقائه إلى علّة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية ، وهو قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

الرابع : الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم فهو صفة للوجود متأخر ، فيتأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الحادث إلى القادر المتأخر عن علّة الاحتياج ، فلا يكون علّة الحاجة وإلّا دار ، وإذا لم يكن للحدوث مدخل في الحاجة لم يلزم أن يكون المحتاج حادثا[1].

سلّمنا ، لكن القديم يجوز عدمه للوجوه الستّة السابقة في خواص

---

(١) قال في نهاية العقول : «واعلم انّا قد أوردنا قبل هذا السؤال سؤالا ذكرنا فيه أنّ علّة الحاجة هي الحدوث لا الإمكان وذلك إنّما ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكلّ جانب من جوانب الاحتمال ، ولكن ذاك ليس مذهبا للقوم ، وإنّما مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا المقام. وسترى من هذا النوع كثيرا في هذا الكتاب وإنّما نبهناك عليه لئلّا تعدّه من الغفلة».

القديم [١].

سلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث ، فلم قلتم : إنّ لتلك الحوادث بداية؟

قوله في الأوّل [٢] : «مجموع العدمات السابقة على الحوادث لما كانت حاصلة في الأزل ، فإن حصل معها وجود بعضها اقترن السابق والمسبوق».

قلنا : هذا معارض لصحّة حدوثها في الأوقات المقدّرة ، فإنّ صحّة حدوث الحادث المعين في الوقت المعين تقديرا كان ذلك الوقت أو تحقيقا لا يحصل إلّا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي ، ثمّ ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له [٣] ، وكذا الكلام في كلّ صحّة تفرض مختصة بوقت معيّن ، فلا حادث إلّا وصحّة حدوثه في الوقت المعيّن مسبوقة بعدم لا بداية له. فيلزم على قولكم أن تكون لصحّة كلّ الحوادث بداية وهو محال ، لأنّه يفضي إلى السفسطة وإلى نفي الصانع تعالى.

وأيضا فانّ هذا الإشكال إنّما وقع من لفظة الأزل [٤] ، فانّ الإنسان يتخيل منه انّه وقت معيّن قد اجتمع فيه جميع [٥] الحوادث ، فحينئذ يجب الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الحوادث ، وليس الأمر كذلك ، فانّ الأزل ليس إلّا عبارة عن نفي الأولية ، فقولكم[٦]: «كلّ واحد من العدمات السابقة حاصل في الأزل» لا

---

(١) ذكرها في المجلد الأوّل ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

(٢) أي في الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على أنّ الحوادث متناهية ، ص ٢١.

(٣) والعبارة في نهاية العقول هكذا : «ثمّ إنّ ذلك الوقت مسبوق بأوقات لا بداية لها ، فإذن صحّة حدوث الحوادث في ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية لها».

(٤) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٦٦ و ٢٦٩.

(٥) نهاية العقول : «عدم جميع».

(٦) مرّ في ص ٢١.

معنى له ، إلّا أنّ كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له.

ثمّ قولكم بعده : «فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل» معناه : أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوقا بغيره. فيرجع حاصل كلامكم إلى أنّه لما كان كلّ واحد من الحوادث مسبوقا بعدم لا أوّل له ، وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوقا بغيره وهذا نفس المسألة ، ويؤكد هذه المطالبة : أنّه تعالى قديم ولا يعقل من قدمه إلّا أنّه متقدم على العالم بأزمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة ، أو بأزمنة مقدّرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلّمون.

ثمّ دليلكم على إبطال أزمنة محقّقة لا بداية لها ، قائم في المقدّرة. و [1] لأنّ كلا من الأزمنة مسبوق بعدم لا أوّل له ، فمجموع العدمات السابقة على الأزمنة المقدّرة حاصل في الأزل ، فيجب أن لا يحصل في الأزل شيء من تلك الأوقات [2] المقدّرة فتكون لتلك الأوقات المقدرة بداية ، وهو يقتضي نفي قدمه تعالى ، وهو باطل. فعلمنا أنّ ما قلتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه في لفظة الأزل.

قوله في الثالث : «إنّ الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار» [3] يشتمل على المصادرة على المطلوب ؛ لأنّ كلّ الحوادث إمّا أن تكون عبارة عن كلّ واحد منها ، وهو معلوم البطلان ؛ للعلم الضروري بأنّ العشرة ليست كلّ واحد من آحادها. ولأنّكم بعد استدلالكم على أنّ كلّ واحد من الأكوان حادث تستدلون على أنّ مجموعها حادث ، ولو لم يكن المجموع مغايرا لكلّ واحد لكان استدلالكم الثاني عبثا أو مغايرا لها.

---

(١) «و» ساقطة في نهاية العقول.

(٢) «الأوقات» ساقطة في ج.

(٣) مرّ في ص ٢٢.

فنقول : ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كلّ الآحاد بالضرورة ، وإذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث هو مجموع واقعا بالفاعل ، بل الواقع بالفاعل هو كلّ واحد من آحادها ، فيرجع حاصل الاستدلال إلى أنّ الفاعل تعالى لما كان سابقا على كلّ واحد واحد [١] من الحوادث وجب أن يكون سابقا على مجموعها ، وهو عين النزاع.

سلّمنا أنّ تلك الحوادث من حيث كونها كلا فعل فاعل ، لكن لم قلتم : إنّه مختار؟ [٢]

سلّمنا ، فلم قلتم : «إنّ فاعل [٣] المختار يجب أن يكون سابقا على فعله؟» لأنّ[٤] المختار إن حصل عنده جميع ما يتوقف عليه الايجاد وجب وجود الفعل عنه ؛ لأنّه لو لم يجب الأثر عند استجماع جميع جهات المؤثرية بل جاز تخلفه ، كان صدوره عنه عند استجماعه لكلّ تلك الأمور ممكن وكلّ ممكن فله مؤثر ، فحينئذ لا يكون المؤثر مستجمعا لجميع شرائط المؤثرية وقد فرض كذلك ، هذا خلف. وإن لم تحصل جميع جهات المؤثرية امتنع صدور الأثر عنه ، إذ لو صحّ لم يكن صدوره موقوفا على حصول أمر آخر ، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثرية ثابتا مع انّا فرضناه ثابتا ، هذا خلف.

فثبت أنّ الفاعل المختار متى تمت جميع جهات فاعليته وجب حصول الفعل عنه. [٥] فبطل قولكم بوجوب تقديمه على فعله.

قوله في الرابع : «الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان» ممنوع ؛ لأنّ

---

(١) «واحد» الثاني ساقطة من نهاية العقول.

(٢) قال الرازي : «وتقريره سيأتي في مسألة إثبات العلم بالمختار» ، نهاية العقول.

(٣) في النسخ : «فعل» ، وما أثبتناه من نهاية العقول.

(٤) دليل لاستحالة أن يكون سابقا على فعله.

(٥) نهاية العقول : «معه».

معنى قولنا : «كذا موصوف بشيء ، أنّ تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف ، لأنّ وصف الشيء بالشيء إن لم يقتض ثبوت الصفة للموصوف وجب أن يقتضي نفي حصوله للموصوف ، لامتناع الخروج عن النقيضين.

وإذا ثبت ذلك ، فنقول : ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه ، فانّ الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت له غيره ، بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره ، فلو قلنا : الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتتصف بهما فقد ادعينا ثبوت الزيادة و [١] النقصان لها ، ثمّ الموصوف بهذا الوصف إن كان موجودا في الخارج ، فإمّا أن يكون هو كلّ واحد من الحوادث الماضية أو مجموعها ، فإن كان الأوّل لزم أن تكون لكلّ واحد بداية ، وهو مسلّم. وإن كان الثاني فهو باطل ، لأنّ مجموع تلك الحوادث لا وجود له في وقت من الأوقات ، وما لا وجود له لا يمكن أن يوصف بوصف ثبوتي في الخارج.

لا يقال : إنّكم تصفون ذلك المجموع بأنّه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ، فنفي الوصف عنه دون غيره وصف له ، وهو متناقض. ولأنّ اليوم حال حضوره لا يوصف بالأمسية وإنّما يتصف بها بعد مضيه.

لأنّا نقول : نفي الوصف لو كان وصفا كان نفي الشيء عين ثبوته ، وكلّ واحد من النقيضين هو الآخر ، وهو محال. والأمسية وصف اعتباري لا خارجي. وإن كان المحكوم عليه بهذا الوصف هو الصورة الذهنية ، فنقول : الذهن لا يقوى على استحضار ما لا يتناهى على التفصيل ، بل يقوى على استحضار اللانهاية ، [٢] ومعنى اللانهاية من حيث هو [٣] هذا المعنى أمر واحد

---

(١) نهاية العقول «أو».

(٢) أي معنى اللانهاية.

(٣) «هو» ساقطة في ق ، وهو خطأ.

ليس فيه كثرة. وفرق بين اللانهاية ومعنى ما صدق عليه اللانهاية التي هي الاعداد الموصوفة بذلك ، فكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللانهاية اقتداره على استحضار الأمور التي حمل عليها اللانهاية؟ فظاهر أنّه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

سلمنا إمكان الاتصاف ، لكن لم قلتم : إنّه يقتضي البداية؟ فانّكم إن عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان أنّ الناقص [١] ينتهي ويفضل عليه من الزائد شيء ، فهو ممنوع. وإن عنيتم أنّه أبدا يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص ، فمسلّم ، لكن لا يستلزم التناهي.

سلمنا [٢] ، لكن هنا ما يدل على عدم دلالته على التناهي ، وهو وجوه : [٣]

الوجه الأوّل : الصحّة الماضية من زمان الطوفان أقلّ ممّا مضى من زماننا ، ثمّ لا يجب أن تكون للصحّة بداية ، لما مرّ.

الوجه الثاني : الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان أكثر منها إذا أخذت من زماننا ، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر الحوادث ، فكذا هنا.

الوجه الثالث : الباري تعالى متقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية له ، ثمّ ذلك الزمان المقدّر محتمل للزيادة والنقصان ، ولا يجب أن تكون لذلك الزمان المقدر بداية ، وإلّا لزم حدوثه تعالى.

الوجه الرابع : تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين ، وكلاهما غير متناهيين مع ثبوت التفاوت بينهما.

---

(١) في نهاية العقول : «مناقص».

(٢) دلالة ما ذكرتموه على أنّ المحتمل للزيادة والنقصان يجب أن يكون متناهيا.

(٣) أنظرها في المطالب العالية ٤ : ٢٥٤ وما يليها و ١ : ١٤٣ ـ ١٤٤ ؛ كشف المراد : ١٧١ ـ ١٧٣ ؛ نقد المحصل : ٢٠٨.

الوجه الخامس : معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته [١] ، وهما غير متناهيين.

الوجه السادس : إذا علم الله تعالى شيئا فلا بدّ وأن يعلم أنّه عالم بذلك الشيء وأن يعلم بعلمه بذلك الشيء إلى ما لا يتناهى ، فهناك علوم غير متناهية مترتبة مع انّها قابلة للزيادة والنقصان. وسيأتي بطلان القول بأنّ العلم بالعلّة نفس العلم.

الوجه السابع : أثبت مشايخ المعتزلة الذوات المعدومة ولا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان. وبعضهم [٢] أثبت لله تعالى عالميات وقادريات لا نهاية لها. [٣]

سلّمنا أنّ الحوادث الماضية لها بداية ، فلم قلتم : إنّ الجسم إذا لم ينفك عنها يجب أن تكون له بداية؟ فانّه لا يجب تساوي المتلازمين في جميع الأحكام ، وإلّا لكان الجوهر عرضا وبالعكس.

والجواب : قوله : «المقدمة الثانية إعادة الدعوى مع زيادة دعاو».

قلنا : لا نسلّم ؛ لأنّ المطلوب ثبوت الحدوث للعالم ، وجائز في بعض صفات الشيء أن يكون بيّنا وبعضها غير بيّن ، وهذا غير البيّن يكون بيّنا لما هو بيّن للشيء ،

---

(١) لأنّ العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق إلّا بالجائز. نهاية الاقدام في علم الكلام : ٢٩. وقال المنصّف : «لانّ الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما». كشف الفوائد : ١٦٨.

(٢) في نهاية العقول : «جمع من الصفاتية».

(٣) راجع المحيط بالتكليف ٦٩ (فصل : ولا بدّ ... من أن نبين أنّ الحوادث لها أول) ، حيث قال : «والطريقة التي بها نعلم تناهي الأشياء ، أن نعلم جواز وجود الزيادة والنقصان فيها». وبعد الاستدلال بهذه الطريقة يستدل بطريقة أخرى ويقول : «وكما ندل بطريق الزيادة والنقصان على ما هي هذه الحوادث ، فانّا ندل بطريقة الوصل والقطع على تناهي العالم ...».

فجاز أن يكون المجهول مكتسبا بواسطة اللازم المعلوم ، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لم يخل عن الحوادث ، وعدم الخلو عن الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم ، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين ، فليست الثانية إعادة للدعوى.

قوله : «المنتج مجموع المقدمتين أو إحداهما؟»

قلنا : المجموع.

ومجموع [١] المقدّمتين حاصل في الذهن لاجتماع التصورات في الذهن ، فإنّا نحكم بأمر على آخر والحكم يستدعي حضور المحكوم عليه والمحكوم به دفعة في الذهن ، وإلّا امتنع الحكم ؛ لأنّه نسبة يتوقف ثبوته على ثبوت المنتسبين دفعة. وكذا التصديقات يمكن اجتماعهما [٢] في الذهن ، فانّه يمكننا الحكم بتلازم القضايا وتعاندها ، فنقول : كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا. وإمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون الليل موجودا. ولو لا حصول علمنا بطلوع الشمس ووجود النهار والليل دفعة امتنع هنا الحكم باللزوم والتعاند ، لأنّ الحكم بكون أحدهما لازما والآخر ملزوما حكم باللازمية والملزومية ، وهو يستدعي العلم بكلّ واحد منهما.

قوله : «إذا لم يكن كل واحد منهما مؤثرا [٣] لم يكن المجموع مؤثرا».

قلنا : إنّ عند اجتماع المقدمتين يحصل لهما وصف الاجتماع ، فبالطريق الذي عقل به حصول الاجتماع لهما مع امتناع حصوله لكلّ واحد منهما منفردا يعقل به حصول النتيجة منهما لا من كلّ واحدة منهما.

---

(١) جواب لقوله : «احتياج النتيجة إليهما يستدعي وجودهما معا».

(٢) ق : «اجتماعها».

(٣) عند الانفراد.

قوله : «لا يمكن أن ينتج هنا».

قلنا : لا نسلم.

والنقض بحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الإنسان غير وارد ؛ لعدم اجتماع الشرائط ، لأنّ من جملتها كلية الكبرى وهو منفي هنا ، لكذب كلّ حيوان جنس ، لامتناع صدق الجنسية على كلّ فرد ، بخلاف الكبرى في قياسنا ، فانّها كلية يصدق محمولها على كلّ فرد.

قوله : «المقدمة الثانية كاذبة ، لأنّ بتقدير أن لا تكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه». [1]

قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأوّل : هذا التقدير عندنا محال ، ولا يلزم من عدم صحّة الكلام على تقدير باطل بطلان الكلام ، فلو قلنا : كلّ خمسة فرد كانت قضية صادقة مع أنّا لو قدرنا انقسام الخمسة بمتساويين لم يكن فردا ، لكن لما كان هذا التقدير باطلا لم يقدح في صدق الكلية ، فكذا هنا.

الثاني : نذكر الدليل على وجه آخر ، فنقول : الأجسام لا تخلو عن الحوادث ولتلك الحوادث بداية ، ينتج : الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية ، وهو المعنى بحدوثها.

لا يقال : إذا قلنا الأجسام لا تخلو عن الحوادث ثمّ قلنا : والحوادث لها بداية لم يتّحد الوسط ، فانّ الموضوع في الكبرى الحوادث وهو جزء محمول الصغرى ، فلا ينتج. كما لو قلنا : كلّ جسم ففيه كائنية ، وكل كائنية عرض ، لم ينتج أنّ كلّ جسم عرض ، وإنّما لم ينتج لأنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

---

(١) مرّ في ص ٢٥.

لأنّا نقول : لا ندعي أنّه متى كان موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى تلزم النتيجة حتى يرد ما قلتم ، بل قد لا ينتج كما مثّلتم به وقد ينتج بحيث يعلم ذلك بالضرورة ، كما [١] في قولنا : «أ» مساو ك «ب» و «ب» مساو ك «ج» فانّه يلزم انّ «أ» مساو ك «ج» بالضرورة ، مع أنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

قوله : «إن دلّ امتناع خلو الجسم عن الكائنيات على حدوثه دلّ استحالة لا خلوه عنها على قدمه». [٢]

قلنا : ليس قولنا يمتنع خلو الجسم عن كلّ الكائنيات نقيض قولنا إنّه يمتنع لا خلوه عن كلّ الكائنيات ، فانّهما قد يجتمعان على الصدق ، لأنّ الحقّ أنّ الجسم أبدا موصوف بكائنية واحدة ، فنقيض «يستحيل خلوه عن الكل» لا يستحيل خلوه عن الكل ، لا أنّه يستحيل لا خلوه عن الكل.

سلّمنا أنّ استحالة الخلو عن الكلّ تناقضها استحالة اللاخلو عن الكل ، لكن ليس يلزم أن يكون اللازم من أحد النقيضين نقيضا للازم من الآخر ، فانّ الضدين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز تشاركهما في أمر [٣] واحد ، فبطل ما قالوه.

قوله : «لا بدّ من تفسير الحدوث».

قلنا : تفسيره المسبوق بالعدم أو بالغير.

ولا نسلّم حصر أقسام التقدم في الخمسة ، فان تقدّم أمس على اليوم ليس

---

(١) في نهاية العقول : «إذا قلنا الأشياء ثلاثة : إنّ الأوّل منها مساو للثاني والثاني مساو للثالث ، انتج لا محالة: أنّ الأوّل مساو للثالث».

(٢) مرّ في ص ٢٦.

(٣) نهاية العقول : «أثر».

أحدها. [١] وتقدّم الباري تعالى على العالم ليس بالزمان أيضا ، لامتناع كونه تعالى زمانيا ، واستلزام أن يكون الزمان قديما. وإذا ثبت أنّ هذين التقدمين [٢] ليسا على أحد الأنحاء الخمسة ثبت نوع سادس للتقدم ، فبطل ما قالوه ؛ فانّهم بالوجه الذي عقلوا فيه تقدّم الأمس على اليوم وتقدم الباري تعالى على الحادث ، يجب [٣] أن يعقلوا به تقدم عدم العالم على وجوده وتقدّم الباري على العالم.

قوله : «صحّة حدوث العالم إمّا أن تكون لها بداية». [٤]

قلنا : صحّة حدوث العالم كصحة حدوث الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فانّه لا أوّل لصحّة حدوث هذا الحادث مع امتناع أزليته ، فانّ الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم يمتنع أن يكون أزليا.

قوله : «ما المعنى بالحصول في الحيز؟».

قلنا : لا حاجة إلى تفسيره ، فإنّ كلّ عاقل يعلم أنّه في مكانه المعيّن دون سائر الأمكنة ، وما كان كذلك لا نحتاج إلى تفسيره.

قوله : «لا نسلم أنّ حصول الجسم في الحيّز زائد عليه». [٥]

---

(١) قال المنصف في أنوار الملكوت : «السبق على خمسة معان ... وعلى سادس زاده المتكلّمون وهو : تقديم أمس على اليوم» : ٥١ (المسألة الثالثة من المقصد الرابع).

وقال الشهرستاني : «ولو طالبهم مطالب لم حصرتم الأقسام في أربعة أو خمسة لم يجدوا على الحصر دليلا سوى الاستقراء ...» نهاية الاقدام : ٨.

راجع أيضا المطالب العالية ٤ : ١٥ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٥٧١ ؛ كشف المراد : ٥٨ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٧٠ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٢٠.

(٢) ق : «المتقدمين».

(٣) ق : «لزم».

(٤) أو لا تكون.

(٥) مرّ في ص ٣٢.

قلنا : إنّا نعلم بالضرورة أنّ الكائنية أمر زائد على ذات الجسم ثبوتي ، والأمور الضرورية لا تبطل بالشّبه ، فانّ النظريات كسبية فإمّا أن يكتسب كلّ علم من علم كسبي فيتسلسل أو يدور ، أو ينتهي إلى علم غير مكتسب وهو قول بإثبات علوم غير كسبية ، والنظرية متفرعة عليها ، والفرع لا يقدح في الأصل ، وإلّا لقدح في نفسه ، ولا وجه أبلغ في الفساد من كون الشيء قادحا [١]. ولا شكّ أنّ أظهر العلوم العلم بكون المتحركية والساكنية أمور متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم ، فما ذكرتموه من الشبه يجري مجرى شبه السوفسطائية في عدم استحقاقها للجواب.

سلّمنا أنّه كسبي ، لكنّا نستدل عليه بتبدل الساكنية بالمتحركية وبالعكس مع بقاء الذات.

«ومنع بقاء الذات في الحالتين» ضروري البطلان ، فان زيدا الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن بالضرورة من غير تبدل.

لا يقال : المسلمون اتّفقوا على أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق شخصا مثل زيد في شكله وصورته من جميع الوجوه ، ومع التجويز كيف يدعي الضرورة بانّه المشاهد بالأمس؟

لأنّا نقول : هذا الشكّ لا يقدح في علمي بانيّ الذي كنت موجودا بالأمس ، فاندفع الإشكال ، وهو مبني على نفي النفس الناطقة.

قوله : «تبدل الساكنية بالمتحركية لا يدل على وجود واحد منهما ، كتبدل الامتناع بالصحّة». [٢]

---

(١) في نفسه.

(٢) أي كما أن تبدل الامتناع بالصحة لا يدل على وجود واحد منهما.

قلنا : لا نسلم تبدل الامتناع بالصحّة ، وكيف لا نمنع ذلك؟ وتجويزه يفضي إلى عدم الثقة بالقضايا البديهية ، حتى يلزم تجويز أن تنقلب استحالة الجمع بين الضدّين في بعض الأوقات ممكنا بل واجبا ، وهو جهل. بل نقول : المحال هو وجود الفعل الأزلي ، وهذا المعنى لم تزل استحالته في شيء من الأوقات. والممكن وجود الفعل فيما لا يزال ، وهذا لم تزل الصحّة عنه في شيء من الأوقات.

قوله : «الحدوث يتبدل بالبقاء من غير أن يكون واحد منها ثبوتيا».

قلنا : الحدوث حصول الذات في الزمن [١] الأوّل ، والبقاء حصولها في الزمن [٢] الثاني ، فالمتبدل إنّما هو النسبة إلى الأزمنة فقط ، وذلك ليس ثبوتيا ، وإلّا لكان لذلك الأمر نسبة إلى ذلك الزمان ، ويتسلسل. وأمّا الكائنية فهي النسبة إلى الأحياز والأمكنة ، وهي أحوال طارئة على الجسم مدركة بالمشاهدة ، فهي لا محالة ثبوتية.

قوله : «المتحركية والساكنية غير مشاهدة».

قلنا : الفرق بين الحالتين مشاهد بالحس فإنكاره مكابرة. وعدم الإحساس في الصورة التي ذكرتموها لا يدلّ على انتفاء كونهما مدركتين في ذاتيهما ، وإلّا لما أدركنا قط. نعم يدل على أنّ إدراكهما مشروط ببعض الشرائط المفقودة في تلك الصورة.

قوله : «لو سلّمنا دلالة التبدل على كون أحد المتبدلين ثبوتيا ، لكن لا يدل على كونهما وجوديين».

---

(١) و (٢) نهاية العقول : «الزمان».

قلنا : الحركة هي حصولات متعاقبة و [١] أحياز متوالية [٢] ، والسكون حصول واحد في حيز واحد ، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنّما هو بالدوام وعدمه ، وإذا كان كذلك فمتى كان أحدهما وجوديا كان الآخر كذلك ، ضرورة توافقهما في الحقيقة.

قوله : «ما ذكرتموه معارض بأمور».

قلنا : إفادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقف على نفي ما يعارضها ، وإذا كان كذلك لم نلتفت إلى المعارضات في العقليات ، لكن هذا كلام جدلي ، فانّه ليس جعل أحدهما أصلا والآخر معارضه أولى من العكس.

قوله : «الحصول في الحيز لشيء [٣] فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيز في الخارج».

قلنا : هذا باطل بالعلم ، فانّه نسبة أو ذو نسبة بين العالم [٤] والمعلوم. ثمّ إنّا نعلم المحالات ولا وجود لها في أنفسها مع أنّ النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة ، فعلمنا أنّ وجود النسبة لا يقتضي وجود كلّ واحد من المنتسبين.

قوله : «الكائنية لها نسبة إلى محلّها».

قلنا : إنّما أثبتنا الكائنية لأنّا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد أن كان ساكنا فعلمنا أنّ المتبدل غير المستمر ، فلو كانت الكائنية الواحدة تارة تحل محلا وتارة تخرج عنه وتحل غيره كانت مثالا لمسألتنا ، لكن لما استحال ذلك ظهر الفرق.

---

(١) نهاية العقول : «في».

(٢) قال الرازي : «إنّ الدليل على أنّ الحركة عبارة عن الحصولات المتعاقبة في أحياز متلاصقة وجوه» ذكرها في المطالب العالية ٤ : ٢٨٩ وما يليها.

(٣) نهاية العقول : «أمر لشيء».

(٤) في النسخ : «العلم» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

قوله : «لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا مركّبة من أمور غير متناهية قابلة للقسمة الزمانية أو لا».

قلنا : اختار مثبتوا الجزء الأوّل.

قوله : «إذا انتقل الجزء من حيّز إلى آخر متصل به ، متى يكون متحركا؟».

قلنا : عند ما يلاقي كلّية الثاني.

قوله : «إنّه حينئذ قد انقطعت [١] الحركة».

قلنا : الخروج عن الحيّز الأوّل هو غير [٢] الدخول في الحيز الثاني ، والدخول في الحيز الثاني يسمى في أوّل أوقات وجوده حركة ، ثمّ إذا استمر فانّه يسمى حال استمراره سكونا. وعن هذا زعموا أنّ الحركة تماثل السكون.

وأمّا نفاة الجزء ، فانّهم اختاروا القسم الثاني وهو عدم تركّب الحركة من أجزاء غير منقسمة زمانا. وبيانه :

أنّ الحاصل في الحاضر الذي هو الفارق بين الماضي والمستقبل طرف الحركة وأمّا الحركة فانّها لا توجد في ذلك الفاصل وإنّما توجد في الزمان ، وهو عبارة عن الحصول بين حدّين من حدود المسافة على وجه لا تكون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آن من الآنات المفروضة مشابهة لما قبلها أو لما بعدها ، ومعلوم أنّ هذه الحالة لا توجد في الآن ، بل هي مفترضة بين كلّ آنين يفترضان في الزمان ، وليس كلّ ما لا يوجد في الآن يجب أن لا يكون موجودا ، وإلّا لما كان الزمان موجودا ، لأنّه غير موجود في الآن. [٣]

---

(١) مرّ في ص ٣٦ هكذا : «انقضت».

(٢) كذا ، وفي نهاية العقول : «عين».

(٣) قال الرازي : «وبعد ذلك دقائق لا يليق بهذا الموضع ، سنذكرها في مسألة الجزء». نهاية العقول.

ثمّ نعارض بالجسم ، فانّ لقائل أن يقول : لو كان الجسم موجودا لكان إمّا أن ينقسم وهو محال ؛ لأنّه يلزم من انقسامه انقسام الحركة ، ويلزم منه نفيها في الذهن والخارج. ومحال أن لا يكون منقسما لما ذكروه فيلزم منه نفي الجسم. ولما كان ذلك باطلا ، فكذا ما قالوه.

قوله : «لا نسلّم أنّ الجسم إذا كان موجودا كان حاصلا في الحيز».

قلنا : قد بيّنا أنّ المقدار الممتد في الجهات الثلاث لا يمكن أن يكون له محل ، بل هو قائم بنفسه ، والذي لا حقيقة له إلّا كونه ممتدا في الجهات ، يمتنع [١] خلوه عن الحصول في الجهات.

قوله : «هب [٢] أنّ الجسم غير مركّب من الأجزاء ، فتكون له هيولى».

قلنا : لا نسلم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

سلّمنا نفي الجزء ، فلم قلتم بأن الجسم هيولى؟

والانفصال [٣] إن عنى به الانقسام ، وبالاتصال المقدار ، فلم قلتم بأنّ المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أنّ قبول [٤] التجزئة للمقدار بالذات [٥] ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم بالانفصال والاتصال شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

سلّمنا أنّ للجسم هيولى ، لكن لا نسلم صحّة خلوها عن الجسمية.

قوله : «لو امتنع خلوها لزم الدور».

---

(١) ق : «يمكن» ، وهو خطأ.

(٢) نهاية العقول : «ثبت».

(٣) جواب لقوله : «لأنّ الجسم قابل للانفصال ليس هو الاتصال».

(٤) نهاية العقول : «قول».

(٥) ق : «للمقدار بالمقدار بالذات» ، والصحيح ما أثبتناه من ج.

قلنا : يجوز أن تكون الجسمية من لوازم الهيولى وإن لم تكن الهيولى محتاجة إليها [١] ، كما نقوله في جميع لوازم الماهيات.

سلّمنا احتياج الهيولى إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها تلك الصورة بل من حيث إنّها صورة [٢] ، وأمّا الصورة فتحتاج إلى الهيولى لا من حيث إنّها صورة بل من حيث إنّها تلك الصورة ، وإذا اختلف الاعتبار اندفع الدور.

قوله : «كلّ محدث فانّه مسبوق بإمكان الوجود».

قلنا : مسلّم ، لكن ليس الإمكان ثبوتيا [٣] ، وإلّا لكان ممكنا ؛ لاستحالة وجوبه لذاته لاحتياجه إلى الموصوف ، فيتسلسل.

ولأنّ ثبوته إن كان في ذات الممكن فهو محال ، لأنّ ثبوت الشيء في الشيء يتوقف على ثبوت ذلك الشيء ، فلو كان الإمكان ثبوتيا قائما بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقا على ثبوته له ، فيلزم من استحالة زوال الإمكان عن الممكن لذاته استحالة وجود [٤] ذلك الممكن الذي هو شرط ذلك الإمكان ، فيكون الممكن واجبا ، هذا خلف.

وإن كان قائما بغيره [٥] فكذلك ، فانّ إمكانات الممكنات أمور يستحيل

---

(١) كما انّ الحصول في الحيز من لوازم الجسمية وإن لم تكن الجسمية محتاجة إليه وكما نقول في جميع لوازم الماهيات. نهاية العقول.

(٢) كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى. شرح المقاصد ٣ : ٧٧. والعبارة كلّها في نهاية العقول هكذا : «لم لا يجوز أن يقال : الهيولى تحتاج إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها صورة ، بل من حيث إنّها تلك الصورة؟».

(٣) وهو كذلك عند الرازي ، واستدل عليه في المباحث المشرقية ١ : ٢١١ ـ ٢١٤. راجع أيضا نقد المحصل : ١٠٨.

(٤) نهاية العقول : + «زوال» قبل «وجود».

(٥) ج : «في غيره».

زوالها لأعيانها فلو كانت الإمكانات قائمة بغيرها كان وجود ذلك المحال شرطا لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالها لأعيانها ، وما كان شرطا لشيء واجب الوجود لعينه [١] فهو أولى أن يكون كذلك. فإذن وجود الهيولى واجب لعينه ، وهو محال بالاتفاق. ولأنّ إمكانات الماهيات لوازم لها ، ولوازم الماهيات لا يعقل حصولها لغيرها [٢] ، وإلّا لم تكن لوازم.

وإن كان لا في محل ، فهو باطل.

أمّا أوّلا : فلأنّه لا يعقل وجود إمكان مجرّد إلّا لممكن.

وأمّا ثانيا : فلأنّه يغني عن الهيولى.

قوله : «لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي». [٣]

قلنا : يلزم مثله في الامتناع ، فانّه لو لم يكن ثبوتيا لم يبق فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي ، بل يلزمكم أن يكون العدم موجودا ، وإلّا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي.

قوله : «بديهة العقل حاكمة بأنّ الشيء لا يحصل إلّا من شيء». [٤]

قلنا : بل هي حاكمة بأنّ حدوث الشيء من الشيء غير معقول ؛ لأنّ حدوث الشيء من الشيء هو أن يصير بعض الشيء شيئا آخر ، وصيرورة الشيء شيئا آخر غير معقول ، لأنّ ذلك الشيء إن بقي على حاله فهو لم يصر شيئا آخر ، وإن لم يبق على حاله فقد عدم ووجد آخر ، إلّا أن تفسروا حدوث الشيء من الشيء بأنّ الحادث لا بدّ وأن يكون حدوثه في شيء ، فحينئذ تكون هذه النسبة [٥] مفهومة ،

---

(١) ق : «بعينه».

(٢) نهاية العقول : «في غيرها».

(٣) و (٤) مرّ في ص ٣٨.

(٥) نهاية العقول : «القضية».

لكنّها ممنوعة. وكيف وقد بيّنا أنّ حدوث الجسمية في المحلّ محال؟

قوله : «اللازم للجسم إمّا كلّ الكائنيات أو بعض مبهم أو معين». [١]

قلنا : هنا قسم آخر. بيانه :

أنّ لكلّ شيء حقيقة ثمّ [٢] يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أخرى والتعيين [٣] تارة والإبهام أخرى ، وهي من جهة أنّها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود ، فالكائنية من حيث هي كائنية مغايرة للوحدة والكثرة والتعيين [٤] والإبهام ، فلا نقول : الجسم تلزمه كلّ كائنية أو كائنية معينة أو مبهمة ، بل الجسم تلزمه الكائنية من حيث هي كائنية وهي حقيقة معينة ولها وحدة نوعية ، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله : «تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلّا في الذهن ، فكيف يكون لازما للجسم؟».[٥]

قلنا : هذا سوء فهم لما قلنا ؛ لأنّ الحقيقة الذهنية هي الكائنية الكلية أو المبهمة ، والكائنية الكلية أو المبهمة مقيدة بقيد وهي الكلية والإبهام ، وليس كلامنا فيها ، بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط وهي موجودة في الأعيان ، لأنّ الكائنية المعينة موجودة في الأعيان ، والكائنية المعينة كائنية مع قيد ، وإذا كانت الكائنية مع القيد موجودة كانت الكائنية أيضا موجودة ، ثمّ [٦] الكائنية بقيد كونها كلية أو مبهمة غير موجودة في الأعيان ، وليس كلامنا فيها.

---

(١) مرّ في ص ٣٨.

(٢) ق : «لم».

(٣) و (٤) نهاية العقول : «التعين».

(٥) مرّ في ص ٣٩.

(٦) نهاية العقول : «نعم».

قوله : «الكائنية ليست علة للجسم ولا معلولة له ولا شرطا ، فوجب جواز خلو الجسم عنها». [١]

قلنا : الجسم من حيث هو جسم علة الكائنية من حيث هي كائنية ، فتلك الحقيقة لازمة للجسم من حيث إنها معلولة ، والعلّة لا تنفك عن المعلول ، ولا دور. وأمّا الكائنيات المعينة فالجوهر غير محتاج إلى شيء منها ، فلا دور.

قوله : «لم قلتم إنّ الكائنية حادثة؟». [٢]

قلنا : لصحة عدمها ؛ لأنّه لو وجب حصوله في حيز لكان الوجوب إمّا لنفس الجسمية ، أو لعارضها ، أو لمعروضها ، أو لأمر لا عارض ولا معروض.

قوله : «التقسيم غير منحصر ، لجواز أن يثبت ذلك الوجوب لا لعلّة». [٣]

قلنا : وجوب حصول الجوهر في الحيز صفة لذلك الحيز ، وإذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلا بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلا بنفسه؟

قوله : «لو كان كلّ حكم معللا بعلّة لكانت علّية العلّة لعلّة وتسلسل». [٤]

قلنا : علّية العلّة معلّلة بذاتها ، فلا تسلسل.

قوله : «لو كان الوجوب معللا لكان ممكنا لذاته». [٥]

قلنا : إن عنيتم بكونه ممكنا كونه غير مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير ، فلم قلتم : إنّ الوجوب ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنّ الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصور للغير. وإن عنيتم به أمرا آخر ،

---

(١) مرّ في ص ٣٩.

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) مرّ في ص ٤٠.

فاذكروه.

قوله : «لم لا يكون الوجوب لجسميته؟».

قلنا : لأنّ الجسمية أمر مشترك ، واشتراك العلّة يقتضي اشتراك الحكم ، فكان يجب حصول كلّ الأجسام في ذلك الحيز. [١]

قوله : «لا نسلّم أنّ الجسمية أمر مشترك». [٢]

قلنا : المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات إمّا إلى العقل أو إلى الحس ، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسمية ؛ لأنّ المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات ، والعقل يشهد بأنّ هذا القدر غير مختلف في أفراد الأجسام. [٣] وأمّا في الحس ، فلأنّ كلّ جسمين يتساويان [٤] فيما عدا الجسمية من الصفات ، فانّه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يظن بأنّ أحدهما هو الآخر ، ولو كان الاختلاف في الجسمية حاصلا لما حصل هذا الالتباس. وفي هذا الكلام نظر.

قوله : «لو كانت الجسمية أمرا مشتركا لتوقف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام المشخص إليه ، وتوقف انضمام المشخص إليه على دخوله في الوجود». [٥]

قلنا : هذا إنّما يلزم لو جعلنا التشخص أمرا وجوديا زائدا على تلك الحقيقة ،

---

(١) و (٣) مرّ في ص ٤٠ . ٤١.

(٣) قال الرازي : «وإنّما قلنا : إنّ الأجسام متماثلة لأنّها في الجسمية والحجمية والامتداد في الجهات فإن لم يخالف بعضها بعضا في شيء من أجزاء الماهية فقد ثبت التماثل ...» معالم أصول الدين : ٤٢ (المسألة الأولى من الباب الثالث).

(٤) ق : «متساويان».

(٥) مرّ في ص ٤١.

فإذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي وهو أنّه ليس غيره ، اندفع الإشكال. والذي يحقق أنّ التشخص لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا أنّه لو كان كذلك لكان [١] له تشخص آخر ويتسلسل. ونحن قد حقّقنا هذا فيما تقدم في باب التشخص. [٢]

قوله : «التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين ، وإذا عقل وجود اتصاف الذات بالمقدورية في حالة وامتناع اتصافها في حالة أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون أحد المثلين يقتضي حكما دون الآخر؟». [٣]

قلنا : هذا الإشكال إنّما يلزم لو جعلنا الحقيقة مقتضية لصحّة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة ، ثمّ إنّها تقتضي تارة ولا تقتضي أخرى ، ونحن لا نقول كذلك ، بل نقول : الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية ، وفي زمان البقاء فقد الشرط فلا جرم يزول الحكم.

والتحقيق أن نقول : المقتضي لصحّة المقدورية إنّما هو الحدوث ، وهو أمر مغاير للبقاء ، والذات لا تعلّق لها بالاقتضاء.

قوله : «الباقي مثل الحادث ، ثمّ لم يلزم من تماثلهما اشتراكهما في صحّة المقدورية». [٤]

قلنا : إنّما يلزم [٥] ذلك لما ذكرناه ، لأنّ صحّة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات بشرط الحدوث. على أنّ كثيرا من الناس ذهبوا إلى احتياج

---

(١) «كذلك لكان» ساقطة في ق ، والصحيح ما أثبتناه من ج.

(٢) المجلد الأوّل ، ص ١٧٧ ـ ١٨٣.

(٣) مرّ في ص ٤١.

(٤) مرّ في ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥) كذا ، وفي نهاية العقول : «لم يلزم».

الباقي الممكن إلى السبب كما يحتاج الحادث ، بل هذا أولى ، لما تقدّم. [١]

قوله : «الممكن المعيّن إنّما يحتاج إلى المؤثر المعيّن لإمكانه ، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات مع عدم حاجة الجميع إلى ذلك المؤثر بعينه». [٢]

قلنا : لا نسلّم أنّ إمكان الممكن المعيّن علّة لاحتياجه إلى ذلك المؤثر بعينه ، بل هو علّة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر ، ثمّ إنّ ذلك المؤثر المعيّن علّة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعيّن ، وإمكان المعلول محوج إلى مؤثر مطلق ، فلا جرم متى تحقّق الإمكان تحققت الحاجة إلى العلّة المطلقة. وأمّا تعيّن العلّة فإنّما جاء من خصوصية ذات المؤثر ، وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون تعيّن الشخص المعيّن شرطا لصدور الحكم عن العلّة ، و [٣] تعين غيره يكون مانعا؟».

قلنا : هذا إنّما يتم لو كان تعيّن كلّ متعيّن مخالفا لتعيّن المتعيّن الآخر ، أمّا إذا تساوت التعينات في تمام ماهياتها اندفع الإشكال. وهنا أبحاث دقيقة يجب التأمّل فيها.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب شيئا [٤] من عوارض الجسمية؟». [٥]

قلنا : لأنّ ذلك العارض إن لم يكن لازما لم يكن الحصول في الحيز المعين

---

(١) في المجلد الأوّل ، ص ١٥٧ (البحث العاشر : في أنّ الممكن الموجود ، هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا؟).

(٢) مرّ في ص ٤٢.

(٣) نهاية العقول : «أو».

(٤) نهاية العقول : «لشيء».

(٥) مرّ في ص ٤٣.

الحاصل نسبته لازما ، وإن كان لازما كان لزومه إمّا للجسمية أو للازم آخر ، ويتسلسل.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون لمعروض الجسمية؟». [١]

قلنا : بيّنا امتناع حلول الجسمية في محلّ.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلّ في الجهة تبعا لحصول الجسمية فيها؟». [٢]

قلنا : لأنّه يكون [٣] ذلك المحل محتاجا إلى الجسمية ، فلو كانت الجسمية حالّة فيه لوجه آخر كانت محتاجة إليه ؛ لاحتياج الحال إلى المحل ، فيدور.

والمعارضات تقدّم الجواب عنها. [٤]

قوله : «لم لا يكون لشيء غير جسم ولا جسماني؟». [٥]

قلنا : ثبت [٦] أنّ نسبته إلى جميع الأجسام متساوية ، فلم يكن بأن يجب حصول بعض الأجسام لأجله في حيّز معيّن أولى من أن يجب حصول الباقي فيه.

قوله : «إذا جاز أن يرجّح القادر أحد المثلين على الآخر جاز في الموجب».

قلنا : الفرق ظاهر ، فانّ الضرورة قاضية بأنّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وضع عنده رغيف فانّه يبتدى بأكل جانب معيّن من غير شيء اقتضى ترجّح ذلك الجانب على غيره من الجوانب المساوية له. والضرورة أيضا قاضية بأنّ السراج إذا أضاء جانبا بقدر ذراع فانّه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك القدر. وإذا فرقت الضرورة بينهما امتنع القياس. وبتقدير عدم الفرق فالمقصود

---

(١) و (٢) مرّ في ص ٤٣ . ٤٤.

(٣) ق : «لأن».

(٤) و (٥) و (٦) راجع ص ٤٤.

حاصل ، فانّ الموجب إذا عقل منه ما يعقل في القادر فكما أنّ القادر يجعل الجسم في الحيّز ثمّ يخرجه عنه فليعقل أيضا ذلك من الموجب ، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكنا.

قوله : «صحّة وجود الشيء معللة بحقيقته ، ثمّ إنّ حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الأوقات دون البعض ، فقد تخصص أثر الموجب».

قلنا : هذا بناء على أنّ الصحّة أمر وجودي ، وليس لما مرّ. ولأنّه لا يمكن جعل الصحّة من معلولات [١] الحقيقة ، فانّ قبل الحدوث لم يكن للحادث ذات وعين وثبوت حتى يجعل علّة لشيء ، بل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله : «ثبت [٢] أنّ الجوهر يصحّ خروجه عن حيزه ، فلم قلتم : إنّ الكائنية تعدم؟ فجاز أن تكون كامنة أو تنتقل إلى محلّ آخر أو لا إلى محل». [٣]

قلنا : لا نعني بالكائنية إلّا حصول الجسم في الحيز. والمعنى بخروج الجسم عن الحيز انّه لم يبق حاصلا فيه ، فالكمون والانتقال على الكائنية محالان. أمّا من أثبت معاني [٤] هي علل موجبة لهذه الكائنية فانّه يتوجه عليه هذا السؤال. [٥]

قوله : «لم قلتم باستحالة عدم القديم؟». [٦]

قلنا : لأنّه إمّا واجب أو مستند إليه.

قوله : «هذا ينتقض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحته مع انّهما

---

(١) في النسخ : + «حقيقة» قبل «معلولات» ، ولعلّها من زيادة الناسخ.

(٢) نهاية العقول : «هب».

(٣) مرّ في ص ٤٥.

(٤) وهم أبو هاشم وأتباعه. راجع ص ٢٦٢ (البحث الأوّل من المطلب الأوّل من الفصل الأوّل من النوع الثاني من هذا الكتاب).

(٥) وأمّا على طريقة نفي المعاني ، وهي طريقة المصنف أيضا لا يتوجه هذا السؤال.

(٦) راجع ص ٤٥.

حكمان واجبا الحصول لذاتيهما». [١]

قلنا : الصحّة والامتناع وصفان ذهنيان لا خارجيان.

قوله : «لم لا يكون ممكنا ، بمعنى قبوله للعدم وتكون الوجودية أولى؟». [٢]

قلنا : تقدم بطلانه.

قوله : «ثبت [٣] أنّ قبول الوجود والعدم على السواء ، فلم قلتم : إنّه لا بدّ له من سبب؟». [٤]

قلنا : لأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ الحقيقة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم ، فانّه لا يترجح إحدى النسبتين على الأخرى إلّا لمرجّح.

قوله : «الحدوث علّة الحاجة ، فانّ البناء يستغني عن الباني حال بقائه». [٥]

قلنا : المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها ، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع آخر ، فأمّا استقرارها في مواضعها فللأكوان التي يخلقها الله تعالى فيها حالا بعد حال ، أو أنّ فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار في تلك الأحياز. وكذا الحجر المرمي.

قوله : «لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقائه فلا يخلو إمّا أن يكون للمؤثر فيه تأثير أو لا ، فإن كان فإمّا أن يكون تأثير المؤثر فيه هو الوجود الأوّل أو وجود آخر». [٦]

قلنا : إن عنيتم بقولكم «المؤثر هل له فيه تأثير؟» أنّ المؤثر هل فيه تأثير

---

(١) و (٢) راجع ص ٤٥.

(٣) نهاية العقول : «هب».

(٤) راجع ص ٤٥.

(٥) و (٦) مرّ في ص ٤٥ ـ ٤٦. راجع أيضا كشف المراد : ٨١ (في أنّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر).

جديد؟ فليس الأمر كذلك. وإن عنيتم أنّ المؤثر له فيه تأثير ، بمعنى أنّ الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره ، فالأمر كذلك.

قوله : «سلّمنا أنّه لا بدّ من مؤثر ، فلم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا؟». [١]

قلنا : لأنّ ذلك الموجب إمّا واجب أو مستند إليه ، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله : «إن جاز تخلّف الأثر عن القادر جاز في الموجب». [٢]

قلنا : قد مرّ الفرق. [٣]

قوله : «لم لا يجوز أن يكون المؤثر قادرا؟».

قلنا : لأنّا نجد من أنفسنا تعذّر الاقتدار على الباقي ، والعلم [٤] به ضروري.

قوله : «العدم السابق مناف لوجود الفعل والفاعلية ، فكيف يكون شرطا لهما؟».[٥]

قلنا : إنّما تتحقّق [٦] بشرط المقارنة ، فلم لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة بعدمه شرطا لوجوب الشيء المستمر ، كما أنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة علّة معدّة لحدوث الجزء الآخر الذي يتلوه مع امتناع اجتماع [٧] الأجزاء ، فكذا هنا.

---

(١) مرّ في ص ٤٦. راجع أيضا كشف المراد : ٨١ (في أنّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر).

(٢) مرّ في ص ٤٦.

(٣) راجع ص ٢٠ ـ ٢١.

(٤) ق : «فالعلم».

(٥) مرّ في ص ٤٦.

(٦) أي المنافاة.

(٧) ق : «امتناع» ساقطة ، وأثبتناه من ج ، وهو الصحيح.

قوله : «المحتاج [١] إلى المؤثر إمّا الوجود أو المسبوقية بالعدم».

قلنا : الوجود بشرط كونه ممّا سيحدث ، والباقي ليس كذلك.

قوله : «الباقي ممكن الوجود فيحتاج إلى السبب ، فلا يشترط الحدوث في الحاجة».[٢]

قلنا : لا نزاع في أنّ مطلق الحاجة لا تتوقف على الحدوث بل الحاجة إلى القادر والتعلق [٣] به هو المحتاج إلى قيد الحدوث ، وهذا القدر هو الدعوى ، وهو ضروري.

قوله : «لو كان الحدوث علّة دار». [٤]

قلنا : ليس العلّة الحدوث ، بل الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث لا بمعنى أنّ الشرط كونه حادثا ، حتى لا يلزم الدور لأجل الشرطية.

لا يقال : هذا مناقض لما تقدم ، لأنّك جعلت الآن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثا ، وقد ذكرت قبل ذلك أنّه لا تتوقف حاجة الشيء إلى المؤثر على الحدوث.

لأنّا نقول : الذي ذكرناه أوّلا أنّ الحاجة إلى المؤثر الموجب لا تتوقف على الحدوث ، وذكرناه الآن أنّ الحاجة إلى القادر تتوقف على الحدوث ، فزال التناقض. [٥]

قوله : «لم قلتم : إنّ لتلك الحوادث بداية؟ وسبق العدمات معارض

---

(١) ق : «المؤثر المحتاج» ، وهو خطأ. ومرّ قوله في ص ٤٧.

(٢) مرّ في ص ٤٧ (الوجه الثالث).

(٣) ق : «المتعلّق».

(٤) مرّ في ص ٤٧.

(٥) راجع نقد المحصل : ١٢٠.

لصحّة حدوثها في الأوقات المقدرة». [١]

قلنا : الصحّة أمر ذهني لا تحقّق له في الخارج.

قوله : «الخيال وقع لتوهم كون الأزل حالة معينة».

قلنا : لا حاجة في تقرير الدليل إلى ما ذكرتموه ، لأنّ كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له ، فلو قدرنا كلّ واحد من تلك العدمات شيئا موجودا لكان كلّ واحد من تلك الأشياء قديما ، وتلك القدماء لا بدّ وأن تفرض متقارنة الوجود في حيزها [٢] وإلّا لكان بعضها بعد البعض ، وهو يقدح في كونها قدماء ، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنة فعند حصولها بأسرها لا يوجد شيء من الحوادث ، لأنّ أحد الأمور الحاصلة عند ذلك المقارن المفروض هو عدم هذا الحادث ، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مع عدمه ، وهو محال. فثبت أنّا متى فرضنا أنّ لكلّ حادث عدما سابقا عليه لا أوّل له لزم كون كلّها مسبوقا بالعدم. [٣]

قوله : «هذا معارض بالأوقات المقدّرة». [٤]

قلنا : الأوقات المقدّرة ليست أمورا وجودية فلا يكون مثالا لمسألتنا. وإذا ظهر جواب الأسئلة على الأوّل ظهر جواب الأسئلة على الثاني.

قوله على الثالث : «مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل ، لأنّه واجب الحصول عند حصول آحاده». [٥]

---

(١) مرّ في ص ٤٨ ، وهو قوله على الوجه الأوّل.

(٢) كذا ، ولعلّ الصواب : «حيز ما».

(٣) أنظر عبارات «قوله ...» و «قلنا ...» في المطالب العالية ٤ : ٢٦٦ و ٢٦٩. راجع أيضا كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) مرّ في ص ٤٨.

(٥) مرّ في ص ٤٩ ـ ٥٠.

قلنا : تعنون به أنّه واجب الحصول عند كلّ واحد من آحاده ، أو عند حصول مجموع آحاده. والأوّل فاسد ، فانّ العشرة لا تجب عند حصول كلّ واحد من آحادها. والثاني فاسد ، لأنّ مجموع الحوادث ليس إلّا جملة آحاده على الاجتماع. والقول بتعليل حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير ، فإذا انتفى التغاير بطل التعليل.

سلّمنا حصول التغاير ، لكن المجموع لما كان محتاجا إلى هذه الأشياء المتأخرة في وجودها [١] عن الباري وجب أن يكون هو أيضا متأخرا عنه.

قوله على الرابع : «وصف الشيء بالزيادة والنقصان [يستدعي وجود ذلك الشيء]» [٢] ، مع أنّ أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات. فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة والنقصان عند ما حاولتم إثباته ، فكيف منعتم من وصفه بهما عند ما حاولنا إثبات تناهيه؟ وعلى أنّ هنا طريقة أخرى ، وهي أن نقدّر انّه حصل في كلّ دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء إلى الآن ، كما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة ، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتملة للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية ، ويحصل المقصود.

قوله [٣] : «لا بداية للصحة الماضية والزمان الماضي المقدّر ولا نهاية للصحّة في المستقبل».

قلنا : قد بيّنا أنّ الصّحة ليست وجودية ، وكذا الزمان المقدر والصحّة المستقبلة ، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان ، لما ذكرتم من أنّ ما لا يكون

---

(١) في النسخ : «وجوده» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) أضفناها طبقا للمعنى ولما مرّ في ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣) مرّ في ص ٥١.

موجودا لا يتصف بالوصف الوجودي. وكذا القول في تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها ، فانّ ذلك التضعيف ليس حاصلا في الخارج ، بل هو اعتباري ذهني.

وأمّا العلم بالشيء مع العلم به ، قلنا : ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلقات[١] ، بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلقات ، وأمّا تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والإضافات.

وأمّا التفاوت بين معلومات الله ومقدوراته [٢] ، فليس هناك في المعلومات أعداد وفي المقدورات أعداد أخر وجودية مع أنّ أحد المجموعين أقلّ من الآخر حتى يلزم الإشكال ، بل المعنى بقولنا [٣] : «لا نهاية لمقدورات الله تعالى» أنّه لا تنتهي إلى حدّ إلّا ويصحّ منه الإيجاد بعد ذلك. فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحّة موجديته ، لا أنّ [٤] هناك أعدادا موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله : «لو لزم من استحالة خلو الجسم عن الحوادث كونه حادثا لزم من [٥] استحالة خلوه [٦] عن العرض كونه عرضا».

قلنا : الفرق بينهما ظاهر ؛ لأنّ الشيئين إذا تلازما وامتنع انفصال أحدهما عن

---

(١) ق : «التعقلات» ، وهو خطأ.

(٢) قال الشهرستاني بعد نقل هذا الإشكال : «والجواب قلنا : نحن لم نثبت معلومات أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية ، بل معنى قولنا انّها لا تتناهى أي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح أن يعلم والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصحّ أن يوجد ، ثمّ ما يصحّ أن يعلم وما يصحّ أن يقدر عليه لا يتناهى ، وليس ذلك عدد أنقص من عدد حتى يكون ذلك نقضا لما ذكرناه ...» نهاية الاقدام : ٢٩ . ٣٠.

(٣) ج : «لقولنا».

(٤) ق : «لأنّ» بدل «لا أنّ» ، وهو خطأ.

(٥) «من» ساقطة من ق ، وهو خطأ.

(٦) في النسخ : «خلوها» ، أصلحناها طبقا للسياق.

الآخر كانت مدّة وجود أحدهما مساوية لمدة وجود الآخر ، فإذا كانت مدّة وجود أحدهما متناهية كانت مدّة الآخر كذلك ، ولكن لا يلزم من التلازم كون كلّ واحد من المتلازمين مساويا في حقيقته وماهيته للآخر ، فظهر الفرق.

وهنا سؤال مشكل وهو أن يقال : إن أردتم بالحوادث الأمور الشخصية منعنا صدق الصغرى لانّها قد [١] تخلو عن الأشخاص. وإن أردتم نوعها فلا نسلّم حدوثه. والحاصل أنّ الذي لا ينفك الجسم عنه هو نوع الحوادث وذلك قديم ، والحوادث إنّما هي الشخصية والأجسام تنفك عنها.

والجواب أن نقول : قدم النوع يستلزم قدم شخص ، فالاستحالة وجود النوع في الخارج منفكا عن شخص ، لكن كلّ شخص حادث ولا شيء من الأشخاص بقديم فلا شيء من النوع بقديم.

قال أفضل المحقّقين : «الدليل الذي اعتمد عليه الجمهور من المتكلّمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجّة على دعوى واحدة من الدعاوي الأربع المذكورة وهي امتناع وجود حوادث [٢] لا أوّل لها في جانب الماضي ، فنورد أوّلا ما قيل فيه وعليه ، ثمّ أذكر ما عندي فيه ، فأقول : الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية : إنّه لما كان كلّ واحد منها حادثا كان الكلّ حادثا.

واعترض عليه بأنّ حكم الكل [٣] ربما يخالف الحكم على الآحاد ، ثمّ قالوا : الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، فتكون متناهية. وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، فانّ الأولى أكثر من الثانية مع عدم تناهيهما.

ثمّ قال المحصلون منهم : الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من الآن

---

(١) ق : «لا».

(٢) ق : «الحوادث».

(٣) ق : «الحكم على الكل».

مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وأطبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان [١] ، استحال تساويهما ، وإلّا كان وجود الحوادث [٢]

الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وو عدمها واحدا ، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن ؛ لأنّ ما نقص من المتساويين لا يكون زائدا على كلّ واحد منهما.

فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ، ولم [٣] يمكن إلّا بانتهائه قبل انتهاء المبتدئة من الآن ، ويكون الأنقص متناهيا ، والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا ، فيكون الكلّ متناهيا.

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلّا في الوهم ، وذلك يكون [٤] بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم. ومن البيّن انّهما لا يحصلان في الوجود معا ، فضلا عن توهم التطبيق بينهما [٥] في الوجود.

فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا [٦] في الوهم ولا في

---

(١) في المخطوطة : «مطابقان» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٢) ق : «حادث» ، وهو خطأ.

(٣) في المصدر : «لا».

(٤) ق : «ويكون ذلك».

(٥) في المصدر : «فيهما».

(٦) ق : «إلّا» ، وهو خطأ.

الوجود. وأيضا الزيادة والنقصان إنّما يفرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه ، فهو غير مؤثر فيه. هذا حاصل كلامهم في هذا الموضع».

ثمّ قال : «وأنا أقول : إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه[١] لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان ، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها [٢] سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللواحق المتباينتان [٣] بالاعتبار [٤] متطابقتين [٥] في الوجود ، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذن اللواحق متناهية في الماضي ، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار [٦] متناه متناهية أيضا. ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي ، وتبين ممّا مرّ امتناع وجود حوادث لها أوّل ينتهي إليه وهو سكون أزلي ، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنها في الأزل ، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل.

فإذن قد تمّ هذا الدليل مع [٧] سقوط ما اعترض به عليه. ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور ، وهو لا يخلو عن نظر». [٨]

---

(١) في المصدر : «يكون».

(٢) في المصدر : «منهما».

(٣) في المخطوطة : «المتباينان» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٤) في المخطوطة : «باعتبار» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٥) في المخطوطة : «متطابقين» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٦) ق : «المقدار» ، وهو خطأ.

(٧) في المصدر : «في».

(٨) في المصدر : «فهذا ما عندي فيه» بدل «وهو لا يخلو عن نظر». انتهى كلام الطوسي في نقد المحصل: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

والمعتمد أن نقول : هنا أكوان حادثة فالمدعى قدمه : إمّا أن يكون المجموع وهو باطل بالضرورة ، لأنّ المجموع متأخر عن آحاده الحادثة والمتأخر عن الحادث بالضرورة حادث. وإمّا أن يكون كلّ واحد وهو باطل بالضرورة ، لأنّا فرضناه حادثا. أو يكون واحدا منها وهو محال أيضا ، وإلّا لم يكن ذلك حادثا فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث ، هذا خلف. ولا يكون مسبوقا بغيره فتنقطع الحوادث عنده فلا توصف باللانهاية ، ولا نوعها لما تقدم من أنّ النوع لا يوجد في الخارج منفكا عن شخص. (١)

الوجه الثاني : في الحدوث (٢)

أن نقول : لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إمّا متحركة (٣) أو ساكنة (٤) ، والتالي بقسميه باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ الجسم إن كان مستقرا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن ، وإن لم يستقر كذلك كان متحركا (٥) ، لكنّه لا يجوز أن يكون متحركا في الأزل لوجوه :

---

(١) قد تمّ الوجه الأوّل في حدوث الأجسام الذي ابتدأ من ص ١٥.

(٢) أنظر الوجه الثاني في الكتب التالية : نقد المحصل : ١٩٥ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٤٥ (تقرير الدلالة المبنية على الحركة والسكون) و ٢٨١ ؛ معالم أصول الدين : ٤١ ؛ مناهج اليقين : ٣٧ ؛ كشف الفوائد : ١٤٣ ؛ قواعد المرام في علم الكلام : ٥٨ (الركن الأوّل من القاعدة الثالثة في حدوث العالم) ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٢٢ . ٢٢٧ ؛ إرشاد الطالبين : ٦٧ ؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية : ٦٥.

(٣) وهو قول أرسطاطاليس وديمقراطيس وأتباعهما. راجع المطالب العالية ٤ : ٢٨١.

(٤) وهو قول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس. المصدر نفسه.

(٥) وهذا الحصر ضروري ، لأنّه دائر بين النفي والإثبات. راجع الرازي ، المسائل الخمسون في أصول الدين ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا : ١٨ (المسألة الأولى).

الأوّل : ماهية الحركة : حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر ، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير [١] ، والأزلية تقتضي اللامسبوقية بالغير ، والجمع بينهما محال.

الثاني : كلّ واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد ، وكلّ ما كان كل واحد منه مفتقرا إلى الموجد كان كلّه مفتقرا إلى الموجد ، فلكلّ الحركات موجد مختار ، وكلّ فعل لفاعل مختار فهو محدث لا بدّ له [٢] من أوّل ، فلكل الحركات أوّل ، وهو المطلوب.

الثالث : إن حصل في الأزل حركة ما لم تكن مسبوقة بغيرها وكانت أول الحركات. وإن لم يحصل في الأزل شيء منها كانت حادثة.

الرابع : كلّ حركة مسبوقة بعدم قديم وليس معها حركة ولا تساوي السابق والمسبوق ، فللمجموع أوّل.

الخامس : كلّما تحرك زحل دورة تحركت الشمس ثلاثين دورة [٣] ، فعدد دورات زحل أقلّ من عدد دورات الشمس.

السادس : التطبيق دالّ على التناهي. [٤]

---

(١) لكونها تغيرا من حال إلى ، حال ، وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق ، والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم ، لأنّ معنى الحدوث هاهنا. شرح المقاصد ٣ : ١١١.

(٢) «له» ساقطة في ق.

(٣) وعند كلّ دورة من دورات الشمس يتحرك القمر اثنتي عشرة دورة ، فتكون دورات زحل أقلّ من دورات الشمس ، وأدوار الشمس أقل من أدوار القمر. وكلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه. راجع الرازي ، المسائل الخمسون : ٢٠.

(٤) وقد شرح الايجي برهان التطبيق وجعله الوجه الرابع الدال على حدوث الأجسام. راجع شرح المواقف ٧ : ٢٢٤.

راجع أيضا أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ٣٢ (المسألة الأولى من المقصد الثالث).

السابع : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية لكان وجود اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له [١] وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال.

وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون ساكنا فلوجوه :

الوجه الأول : لو كانت ساكنة فإمّا أن تصحّ عليها الحركة أو لا. والأول محال ، لأن صحّة الحركة عليها تتوقف على صحّة وجود الحركة في نفسها ، وقد سبق أنّ وجود الحركة في الأزل محال ، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها.

فذلك الامتناع إن كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة ، فوجب أن لا تصحّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله وتكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه.

الوجه الثاني [٢] : السكون أمر ثبوتي على ما يأتي ، فلو كان ذلك السكون قديما امتنع زواله ، لأنّه [٣] إن كان واجبا لذاته فظاهر ، وإن كان ممكنا استند إلى واجب موجب دفعا للدور والتسلسل [٤] وقدم [٥] فعل المختار ، لكن التالي باطل ، لأنّا نشاهد عدم السكون في الفلكيات والعنصريات معا ولا جسم إلّا هذين.

ولأنّ الأجسام متماثلة [٦] ، فإذا صحّ على بعضها الحركة صحّ على الجميع.

---

(١) «له» ساقطة في ق.

(٢) أنظر الوجه الثاني في معالم أصول الدين : ٤٢.

(٣) «لأنّه» ساقطة في ق.

(٤) «والتسلسل» ساقطة في ق.

(٥) ق : «قد».

(٦) قال الرازي : «ومن أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان تماثل الأجسام». واعترض عليه الطوسي وقال : «إنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفك إمّا عن الحركة أو عن السكون ، سواء كان ذلك شيئا واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة ، ولو ثبت اتّفاق الاتصاف بهما أزلا لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان». نقد المحصل : ١٩٦ و ٢٠٣.

ولأنّ الجسم إمّا بسيط أو مركّب من البسائط ، وكلّ بسيط فانّ مقولة الوضع له غير واجبة ، لأنّه إذا لاقى بأحد طرفية جسما صحّ على طرفه الآخر تلك الملاقاة ، وإنّما يمكن ذلك بالحركة ، فصحّت الحركة عليه. (١) وكذا المركب من البسائط فانّه يصحّ على كلّ واحد منها ذلك ، والقديم لا يمكن عدمه ، فالسكون ليس بقديم.

الوجه الثالث (٢) : كما أنّ ماهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير ، كذا السكون يستدعي المسبوقية بالغير ، لأنّه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأوّل ، فانّ أوّل حصول الجسم في المكان لا يكون سكونا فإذا لبث فيه آنا ثانيا سمي حينئذ سكونا. فماهية السكون تستدعي المسبوقية بالحصول الأوّل في المكان ؛ لأنّ الحصول الثاني مسبوق بالحصول الأوّل ، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير ، فالسكون ليس بأزلي.

فثبت أنّ الجسم يمتنع أن يكون أزليا. وهذا الدليل قريب من الأوّل.

فإن قيل هذه الدعوى متناقضة (٣) ، لأنّه لا أوّل لإمكان العالم ، وإلّا لكان قبله إمّا واجبا أو ممتنعا ثمّ انقلب ممكنا ، وهو باطل ؛ لأنّ الإمكان للممكن ضروري ، فيكون العالم قد كان ممتنع الاتصاف بالإمكان ثمّ صار واجب الاتصاف به فجاز أن يكون العالم ممتنع الاتصاف بالوجود ثمّ اتصف بوجوبه ، فيلزم نفي الصانع.

---

(١) فالجسم الذي هو ممسوس يمينه ، وجب أن يصحّ كونه ممسوسا يساره ، وبالعكس. ولا يمكن حصول هذا المعنى ، إلّا بحركة تلك الأجزاء. راجع المطالب العالية ٤ : ٢٩٤.

(٢) ذكره الرازي في المطالب العالية ٤ : ٢٦٥. وقال أيضا : «واعلم أن بتقدير أن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة ، فانّه لا يصحّ هذا الدليل ، لأنّ زوال العدم الأزلي جائز بالاتّفاق ، إذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث الأجسام». نفس المصدر : ٢٨٢.

(٣) راجع نقد المحصل : ١٩٦ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٦٦.

ولأنّه لو جاز الانتقال من الامتناع إلى الإمكان لجاز في شريك الباري ، والجمع بين الضدين ، وإذا لم تكن لإمكان العالم بداية كان القول بامتناعه في الأزل متناقضا لهذا.

وأيضا إن فسر الحدوث بالمسبوقية بالعدم وأريد السبق الذاتي لم يقتض الحدوث والسبق بالعلّة والمكان ، والشرف منفي هنا ، وبالزمان يقتضي قدمه ؛ لأنّ ذلك السبق إذا لم يكن له أوّل وكان مفهومه يقتضي تحقّق الزمان لم يكن للزمان أوّل ، فهو قديم فمحلّه وهو الحركة قديم فمحلّها وهو الجسم قديم [١] ، فتفسير الحدوث يوجب العدم ، وهو تناقض.

وإن فسر بالمسبوقية بوجوده تعالى ، فإن أريد السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فمسلّم ، والمكان منفي والزمان يقتضي قدمه.

سلمنا ، لكن لا نسلّم أنّ الجسم لو كان قديما لكان إمّا متحركا أو ساكنا ، لأنّ ذلك فرع حصول الجسم [٢] في المكان ، وهو منفي ، لأنّ المكان إن كان معدوما لزم حصول الموجود في المعدوم ، وهو محال. وإن كان موجودا لزم أن يكون له مكان إن كان جسما لصحّة الحركة عليه ويتسلسل ، ولو صحّ فالموجود حاصل ، لأنّ تلك أجسام فتقبل الحركة وهي الانتقال من مكان إلى مكان ، فلكلّ الأجسام مكان ليس بجسم لخروجه عن كلّ الأجسام ، وإن لم يكن مشارا إليه لم يكن مكانا ، لأنّ المكان هو الذي يتحرك عنه وإليه فإليه إشارة.

سلّمنا ، لكن لا نسلم أنّ الأزلية تنافي حركات بغير نهاية وإن نافت حركة حركة منها. ولأنّ كون ماهية الحركة مركّبة من جزء سابق وجزء لاحق ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أوّل ، وهو المعنى بكونها أزلية.

---

(١) ق : «القديم».

(٢) «الجسم» ساقطة في ق.

ولا نسلّم أنّ المجموع فعل للمختار ، لأنّ الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع ، فلم لا يجوز أن يقال : المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلّا أنّ كلّ حادث يتقدم تقدمه [١] شرط لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده؟

سلّمنا أنّه فعل المختار ، لكن لا يجب حدوثه ، لأنّ وجود الحادث وصحّة تأثير المؤثر فيه ممكن أبدا ، لاستحالة انتقاله من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وإذا كان كلّ منهما ممكنا [٢] أزلا كان تأثير القادر في الأثر أزلا جائزا. وليس في الأزل شيء من الحركات الجزئية بل القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية وهي ليست مسبوقة بغيرها ، ولم يلزم أن يكون لكلّ الحركات الجزئية أوّل.

واجتماع العدمات إن عنيت به في حيز ما ، فهو ممنوع ؛ لأنّه ما من حيز يفرض إلّا وينتفي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل.

وإن عنيت به أنّه لا ترتب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات ، فلا يلزم من اجتماع بعض الموجودات معها محذور.

والجملة الناقصة لا تنقطع من المبدأ ، وإنّما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره لو كانت أفراد الناقص مثل أفراد الزائد ، كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى إذا أطبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

وانقضاء ما لا نهاية له محال ، أمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع.

اعترضه الشيخ [٣] بسؤال واقع وهو أنّ توقّفه على انقضاء ما لا نهاية له يفهم

---

(١) كذا ، وفي نقد المحصل : «متقدم فتقدمه» ، ص ١٩٨.

(٢) «ممكنا» ساقطة في ق ، والصحيح ما أثبتناه من ج ونفس المصدر.

(٣) راجع شرح الإشارات ٣ : ١٣٦. ونقله الرازي بقوله : «اعترض الخصم فقال ...» المطالب العالية ٤ : ٢٧٥.

منه أمران ، أحدهما : أن يفرض الحادث وما لا يتناهى معدومين في وقت من الأوقات ، ثمّ يفرض توقّف وجود الحادث بعد ذلك الوقت على وجود ما لا يتناهى بعده ولا شكّ في استحالته. والثاني : أن لا يفرض وقت يكون الحادث وما لا يتناهى معدومين فيه لكن لا يوجد الحادث إلّا إذا وجدت أفراد لا تتناهى على التعاقب قبله ، وهو نفس النزاع ؛ فإنّ ما لا يتناهى إنّما يستحيل وجوده بشرطين : وجود أفراده دفعة والترتب العقلي أو الوضعي بينهما ، وباعتبار الشرط الأوّل جاز ترتّب الحوادث إلى ما لا يتناهى ، وباعتبار الثاني جاز وجود نفوس غير متناهية.

سلّمنا انّها لم تكن متحركة ، فلم لا تكون [١] ساكنة؟

وامتناع الحركة عدمي لا يعلل.

ويرد عليكم في امتناع العالم أزلا ، فانّه إن كان لازما للماهية استمر الامتناع أبدا ، وإن لم يكن لازما اعترفتم بجواز أزلية العالم.

ولا نسلّم كون السكون ثبوتيا.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم افتقاره إلى المؤثر ، لأنّ علّة الحاجة الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلّا إذا بيّنتم حدوثه ، لكنّكم فرّعتم حدوثه على هذه المقدمة ، فدار.

سلّمنا ، لكن نمنع امتناع عدم القديم ؛ فانّ قدرته تعالى أزلية ، وبعد الايجاد عدمت لاستحالة تحصيل الحاصل. والقدرة [٢] على إعدامه ثمّ إيجاده غير مفيدة ، لأنّ كلامنا في تعلق القدرة بالايجاد ابتداء.

ولأنّه تعالى عالم في الأزل بأنّ العالم معدوم ، فإذا وجد زال العلم الأزلي.

---

(١) ق : «يجوز».

(٢) دفع دخل مقدّر وهو أن يقال : إنّه تعالى بعد الايجاد قادر أيضا بأن يعدم ثمّ يوجده مرّة أخرى. وأجاب عليه بانّ كلامنا في تعلّق القدرة ابتداء [وما ذكرتموه تعلّق آخر].

والجواب : لا بداية لإمكان حدوث العالم ، ولا يلزم [منه] صحّة كونه أزليا ، كالحادث إذا أخذ مشروطا بكونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، فانّه لا أوّل لصحّة وجوده مع هذا الشرط ، وإلّا انتهى في فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بآن كان أزليا ، وهو محال. ومع أنّه لا بداية لهذه الصحّة لا يلزم صحّة كونه أزليا ، للتنافي بين الأزلية وسبق العدم بالزمان ، فكذا هنا.

وتقدم عدم العالم على وجوده ، وتقدّم وجود الباري تعالى عليه [١] كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض.

ولا حاجة لنا أن نفسر [٢] المكان ، لأنّ السكون هو كون الجسم مماسا لغيره باقيا على تلك المماسة ، والحركة زوال تلك المماسة وحدوث مماسة أخرى لغير المماس الأوّل.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العالم في الأزل كان جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلّا عند حصول الجسمين.

لأنّا نقول : بيّنا أنّ الواحد يستحيل انقسامه ، فلما صار منقسما علمنا عدم وحدته أزلا.

قوله : «الأزلي نوع الحركة لا شخصها».

قلنا : هذا باطل. أمّا أوّلا ، فلامتناع وجود النوع منفكا عن شخص. وأمّا ثانيا ، فلأنّ الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى ومن أمر حصل ، فماهيتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية منافية له ، والجمع بينهما محال.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا ويكون كلّ سابق شرطا لوجود

---

(١) أي على وجود العالم.

(٢) ج : «إلى تفسير» بدل «أن نفسر».

اللاحق عن ذلك الموجب». [١]

قلنا : سيأتي إبطاله عند إثبات القادر.

والقديم لا يجوز أن يستند إلى المختار ، لما تقدّم. [٢]

وقد بيّنا امتناع قدم الكلي ، وإلّا لكان جزئي ما قديما لامتناع تحقّقه إلّا في جزئياته ، ولا شيء من الجزئيات بقديم ، واجتماع العدمات أزلي بمعنى انّه لا أوّل له فإن لم يكن شيء من الحركات الجزئية كذلك فالجميع حادث.

والجملة الناقصة إنّما تنقطع من المبدأ ، لأنّا أخذنا الجملتين من المنتهى الواحد ، فيظهر التفاوت في الطرف الآخر بالضرورة.

والمراد من الانقضاء أنّه لا يوجد اليوم حتى توجد أمور غير متناهية على التعاقب وتنقضي ، وهذا محال ، فيكون وجود اليوم محالا.

وقول الرئيس باطل ، لاستحالة توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا يتناهى بالمعنيين معا ، والتسلسل باطل مطلقا على ما يأتي.

والمراد بامتناع الحركة وجوب السكون ؛ لأنّ كلّ ما امتنع على الجسم أن يصير مماسا لجسم آخر وجب أن يبقى مماسا للأوّل ، والسكون لما كان عبارة عن المماسة الباقية والمماسة ثبوتية ، لانّها مبصرة محسوسة ، ولا شيء من المحسوس بعدمي. ولأنّها نقيض اللامماسة العدمية. ولأنّه من نوع مقولة الوضع.

قوله : «يلزم في صحّة العالم». [٣]

قلنا : العالم معدوم فلا يصحّ عليه الحكم بالصفات الثبوتية ، والسكون هنا

---

(١) مرّ في ص ٨٦.

(٢) راجع ص ٢١.

(٣) في نقد المحصل : «يلزمكم هذا في صحّة العالم» : ٢٠٠.

ثبوتي لما تقدم ؛ ولأنّه مساو للحركة في الحقيقة والحركة ثبوتية فالسكون ثبوتي.

قوله : «علّة الحاجة الحدوث».

قلنا : تقدّم بطلانه.

وقدرة الله تعالى وعلمه باقيان لا يعدمان ، بل التعلق الإضافي. [١]

قال أفضل المحقّقين : يجب بيان ماهية الأزل حتى يتصور [٢] معنى قوله : «لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل إمّا متحركا أو ساكنا».

وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّلية. وفسّره بعضهم باستمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شكّ في أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أيّ تفسير يفسّر به الأزل ، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أوّل لها ، فانّه يمتنع منافاة الأزلية لوجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل.

والجواب : بأنّ «ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى وأمر حصل ، فإذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية [لها]» ليس بمفيد ؛ لأنّ النوع باق مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة. ولا حجّة على أنّ ذلك النوع مسبوق [٣] بالعدم في كلامكم ، وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن ، وتبين من ذلك أنّ المركّب من أمر تقضّى ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها ، فإذن نوعها لا ينافي الأزلية. ويلزم [٤] شيء آخر ،

---

(١) جواب على قوله : «تعلّق قادريّة الله تعالى بإيجاد العالم ، وتعلّق علمه بانّ العالم سيوجد قديم ، وقد عدم بعد وجود العالم». راجع نقد المحصل : ٢٠٠.

(٢) في المصدر : «يتقرّر».

(٣) في المصدر : «مساوق».

(٤) في المصدر : «يلزمه».

لأنّه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر ، فليس هو نفس الحصول وحده ، بل يجب أن يقترن به معنى بعدية الحصول السابق ، وهو إضافي ، والإضافيات غير ثبوتية عنده. وقد أطلق القول بوجود الحركة فلزم [١] كون أحد جزئي ماهيتها معدوما ، فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا.

قوله في بيان امتناع أزلية الحركة : «كلّ الحركات [٢] تحتاج إلى موجد مختار» فغير بيّن بنفسه ، ولم يذكر عليه دليلا. وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيد الموجد بالمختار ، لتخلّف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلّة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا لسلّم في كلّ واحد من الحركات. أمّا المجموع أو النوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يمكن الاستدلال بالتخلف على كون الموجد مختارا.

وتعليل الوجود بالعدم وإن كان ممتنعا ، لكن اشتراط الوجود بالعدم غير ممتنع ، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس ، وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ.

وقوله : في امتناع كون الجسم في الأزل ساكنا : «إنّ صحّة الحركة تتوقف على صحّة وجود الحركة في نفسها وقد تقدّم استحالتها». يقال له قد تبيّن فيما مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل ، فبطل أصل الدليل. وأيضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها ، وهو عدمي ، والعدمي عنده لا يكون علّة ولا معلولا ولا مضافا ، لأنّ الإضافة عدمية عنده أيضا ، فلا تكون لازما ، لما مرّ ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول.

---

(١) ق : «فلزمه».

(٢) ق : «حركة».

وقوله : «المماسة نقيض اللامماسة العدمية» فإنّ المماسة والمباينة [١] إضافتان [٢] ، ولا شيء من المضاف عنده بثابت ؛ والسكون ليس إضافيا ، فلا يصحّ تفسيره بالإضافيات.

وقوله : «السكون إن كان أزليا وكان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجب ، إلى آخره» إنّما يتم بعد تسليم كون السكون ثبوتيا ، لو امتنع كون كلّ شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا إلى نهاية.

ولا حاجة إلى تساوي الأجسام [٣] ؛ لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفك ، إمّا عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة. ولو ثبت امتناع [٤] الاتصاف بهما أوّلا [٥] لشيء لا يخلو عنهما ليثبت حدوث ذلك الشيء كيف كان.

وقوله : «إمكان وجود العالم لا أوّل له فامتناعه في الأزل مناقض له». وجوابه عنه: «إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض الحدوث محال». زاد في جواب لفظ الحدوث لتصحّ له المغالطة وكان من الصواب أن يقول : الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان. وإنّما يمتنع وجود العالم أزلا مع إمكانه ، لاستناده إلى فاعل مختار ، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة ، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان : «إنّ ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض». ليس بوارد عند خصمه ؛ لأنّه يقول : التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره

---

(١) في المصدر : «المسامتة» : نقد المحصل : ٢٠٢.

(٢) في المصدر : «إضافيتان».

(٣) جواب على قوله : «من أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان مماثلة الأجسام». نفس المصدر : ١٩٦.

(٤) في المصدر : «اتّفاق».

(٥) في المصدر : «أزلا».

به ، فتقدم العدم على الوجود يحتاج إلى زمان يقعان فيه ، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومهما. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدم على البعض الآخر ، لكون التقدم والتأخّر داخلين في مفهومهما.

وقوله في جواب انّ العالم ليس في مكان ، فلا يكون متحركا ولا ساكنا : «فانّا [١] إذا فرضنا جوهرين متماسين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه ، وبالحركة زوالهما عنه». تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيده ، فانّ ذلك القول يقتضي أنّ الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا. وأيضا أنّ الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسة. وأيضا لما كان العالم عنده عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة ، وحينئذ يبطل أصل الدليل. ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيز.

و «كون المكان أمرا عدميا حتى يكون الجسم في أمر عدمي» [٢] غير ممتنع.

وأسقط [٣] كون المكان حالا في متحيز ، وكأنّه قال : يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم ، لأنّه حينئذ لا يجوز أن يكون داخلا ، لامتناع كون المكان داخلا في المتمكن ؛ ولا يجوز أن يكون خارجا ، لأنّ خارج العالم لا متحيز ، ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم ، لاقتضائه الدور ، فانّ العالم يكون فيه ، وهو في العالم.

---

(١) في المصدر : «بانا».

(٢) قال الطوسي : «وادّعى [الرازي] أنّ ذلك محال ولم يأت فيه بحجّة. ولعلّه قال ذلك ، لأنّه تخيل أنّه قول بكون الموجود معدوما وذلك محال. واعتراضه ذلك باطل ، لأنّ ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عدمي ، وليس ذلك بممتنع». نقد المحصل : ٢٠٤.

(٣) قال الطوسي : «وقد وقع هاهنا ، في النسخ التي وقعت إلينا ، ترك ذكر امتناع كون المكان حالا في متحيز ...» نفس المصدر.

وجوابه : أنّ الدور يلزم لو كانت لفظة «في» بمعنى واحد ، لكنّها هاهنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل ، فلا دور.

ولا يلزم من كون المكان جسما افتقاره إلى مكان لصحة الحركة عليه ، فيلزم عدم نهاية الأجسام ؛ لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لا تصحّ عليه الحركة ، أو وجود أجسام لا نهاية لها. (١)

وفيه نظر ، فانّ الأزل كما ينافي حركة شخصه كذا ينافي وجود حركة قبلها حركة إلى ما لا يتناهى ، لاستحالة استمرار شخص ما منها ، فاستحال استمرار الكلي لما عرفت من أنّ الكلي لا يوجد إلّا مشخصا.

ومنه يظهر أنّ النوع يجب أن يكون مسبوقا بالعدم ، ثمّ ماهية الحركة النوعية إذا تركبت من أمرين أحدهما سابق على الآخر لم يجز أن يقال : إنّ تلك الماهية باقية مع السابق واللاحق ، وليس المرجع في تركبها من أمر تقضّى وأمر حصل إلى تركب أشخاصها ، بل ماهية الحركة من حيث نوعها وشخصها إنّما تعقل مع التقدم والتأخر ، لأنّها ماهية إنّما تحصل يسيرا يسيرا لا دفعة.

وتفسير الحركة بالأمر الإضافي تفسير للشيء بلازمه وهو غير مستبعد ، كما يفسر الإنسان بأنّه الذي يمشي على قدميه.

ومجموع الحركة لا يجوز أزليا لتركبه من الحوادث ونمنع سبق المركّب على أجزائه وكذا النوع على ما عرفت ، فقد تخلفا عن مؤثرهما.

والشروط العدمية إنّما هي شروط لأمور اعتبارية هي العلية.

واستمرار نوع الحركة قد بيّنا امتناعه في الأزل ، فلم يبطل أصل الدليل.

والعدمي علّة لمثله.

---

(١) انتهى كلام الطوسي في نقد المحصل : ٢٠١ ـ ٢٠٥. مع تصرفات من المصنف.

وقد تقدّم تفسير الغير الإضافي بالإضافي على معنى التفسير بالعوارض.

ووجود ما لا يتناهى من الشروط محال ، كما استحال وجود علل غير متناهية ، والمحال إنّما يلزم من فرض الحدوث لما سبق من إمكان العالم بالنظر إلى ذاته ، ولا مغالطة فيه.

وقد سبق امتناع تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لذاته ، وإلّا يوجد ما لا يتناهى من الآنات واقتضى اختلاف أجزاء الزمان بالماهية ، أو عدم الأولوية مع ثبوتها.

وتفسير السكون والحركة تبعا للمماسة وعدمها ليس تفسيرا جديدا ، بل هو من لوازمهما على ما تقدم ، ويصحّ كون الجسم الواحد متحركا وساكنا بهذا التفسير ، على معنى أنّ الجسم لو ضامّه غيره لكان إمّا باقيا على مماسته أوّلا وأجزاء المتحرك الظاهرة متحركة وكذا الباطنة ، لأنّها لو كانت ظاهرة لخرجت عن المماسة للخارج. ومنه يظهر حركة العالم وسكونه ، على أنّ قولنا : العالم إمّا متحرك أو ساكن يشير بذلك إلى كلّ فرد من أفراده. والضرورة قاضية بأنّ الحركة عن الشيء وإليه وقبوله للإشارة يمنع من كون ذلك الشيء عدميا.

والدور ظاهر ، لأنّ قيام العرض بالمتحيز موقوف على حصول المتحيز في مكانه.

وكون المكان جسما مستلزم للمحال ، لاستلزامه كذب الكلية الصادقة ، وهي أنّ كلّ جسم في مكان وأنّه قابل للحركة وتناهي الأجسام.

الوجه الثالث

في بيان الحدوث [١]

أن نقول : العالم ممكن ، وكلّ ممكن محدث ، فالعالم محدث. [٢]

أمّا الصغرى ، فلوجوه : [٣]

الوجه الأوّل : العالم إمّا أن يفسر بأنّه كلّ موجود سوى الله تعالى ، أو أنّه

---

(١) راجع الكتب التالية : الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكمين : ٥٨ (العالم حادث عند أفلاطون وأرسطو ، ومن قال انّ أرسطو يقول بقدم العالم مخطئ) ؛ الرازي ، المسائل الخمسون : ٢٠ (الدليل الثاني على أنّ الأجسام محدثة) ؛ وهذا الوجه هو المسلك الثاني من أدلّة حدوث الأجسام في نهاية العقول للرازي ؛ المطالب العالية ٤ : ٣١٨ ؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٤٥ ؛ قواعد المرام في علم الكلام : ٥٩ (البرهان الثالث من البحث الأوّل من الركن الثاني) ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٢٧ (المسلك الرابع) ؛ ميرداماد ، القبسات : ٢٧ (القبس الأوّل).

(٢) هذا هو الطريق الثالث من المتكلمين في إثبات الصانع. والطريقان الأوّلان (١. عدم خلو الجسم من الحوادث ٢. الجسم في الأزل إمّا متحرك وإمّا ساكن) يدلان بالذات على حدوث الأجسام ، ويستلزم حدوثها حدوث الأعراض ، فدلالتهما عليه بالعرض. ولم يدلّا على حدوث الجواهر المجردة ، لو قلنا بها. وهذا البرهان يدل على حدوث كلّ ممكن ، سواء أكان جسما أو عرضا أو جوهرا مجردا من النفوس والعقول. ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتائجه ، فانّ الأوّلين يدلّان على ثبوت الصانع تعالى ، وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه. كشف الفوائد : ١٤٦.

(٣) والرازي ذكر ثلاثة منها في المباحث المشرقية ، حيث قال : «ثمّ للذين احتجوا على أنّ العالم ممكن ثلاثة أمور ...» ٢ : ٤٦٩.

عبارة عن السماء والأرض وما بينهما [١] ، وعلى كلا التفسيرين فانّه قد اشتمل على كثرة بالضرورة ، ولا شيء من واجب الوجود بمشتمل على كثرة ، وإلّا لكانت متشاركة في الوجوب ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجوب كلّ واحد منها مغاير لنفسه [٢] ، فإمّا أن تكون بين وجوبه وتعينه ملازمة أو لا ، فإن كان التعين مقتضيا للوجوب كان الوجوب معلولا ، فيكون ممكنا ، إنّما يوجد عند صيرورته واجبا بعلته ، فإذا كانت علّته واجبة ، فلو كان وجوب تلك الأشياء معلولا لتلك التعينات لكانت تلك التعينات واجبة قبل كونها واجبة ، ويتسلسل ، أو يكون الوجوب مقتضيا للتعين ، فكلّ واجب فهو ذلك المتعين فما ليس بذلك المتعين لا يكون واجبا ، فلا يتعدد الواجب. وإن لم تكن بينهما [٣] ملازمة لم يمكن اجتماعهما إلّا لعلّة مغايرة ، فكلّ واحد من تلك الأشياء متعلقة بآخر فيكون ممكنا ، فكلّ واحد منها ممكن. فالأمور الكثيرة لا تكون واجبة ، والعالم ليس بواجب لذاته ، فهو ممكن.

الوجه الثاني : وجود العالم زائد على ماهيته ، فهو ممكن.

أمّا الصغرى ، فلانفكاكهما في التصور. ولاشتراكها في الوجود وتباينتها بالماهية ، فتغايرا.

أمّا الاشتراك في الوجود :

---

(١) واختلفوا في التفسير الثاني ، فقال بعض : يراد به جملة ما يعقل وما لا يعقل في السماوات والأرض وما بينهما. وقال بعض آخر : يراد به ما يعقل خاصة ، فالعالمون هم الملائكة والجن والإنس ، واحدهم عالم.

وقد يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان ، أو على كلّ ما وجوده ليس بذاته من حيث هو كل. راجع الشرفي ، شرح الأساس الكبير ١ : ٢٨١ ؛ صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية : ٢٢٩ (مسألة قدم العالم).

(٢) نهاية العقول : «لتعينه».

(٣) أي بين الوجوب والتعين.

فلبقائه حال زوال اعتقاد الخصوصيات.

ولأنّ السلب واحد فمقابله كذلك [١] ، لانتفاء الواسطة بين النقيضين.

ولقبوله التقسيم إلى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مشترك. [٢]

ولأنّ الحاكم بعدم اشتراكه إنّما يحكم على وجود واحد ، فلولا اشتراكه لم يعم الحكم بعدم الاشتراك كل وجود.

ولأنّ العلم باشتراكه ضروري. ولهذا لو كرر الشاعر الوجود في جميع قوافيه حكم العقلاء بتكريره ، بخلاف اللفظ المشترك. وإذا كان مشتركا كان زائدا. [٣]

لا يقال : جاز أن يكون الوجود جنسا.

لأنّا نقول : [٤] إنّه باطل ، وإلّا لاستحال تعقل الماهية مع الذهول عن

---

(١) قال الرازي في إبطال القول بالاشتراك اللفظي في وجود الواجب والممكن : «إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الوجود لا يقابله إلّا العدم ، وإنّ العدم لا يقابله إلّا الوجود ، فوجب أن يكون الوجود مفهوما واحدا ، كما أنّ العدم مفهوم واحد ، حتى يصحّ ذلك التقابل بينهما». المطالب العالية ١ : ٢٩١ ؛ المباحث المشرقية ١ : ١١٣.

(٢) وقال أيضا : «إنّ الوجود يصحّ تقسيمه إلى الواجب وإلى الممكن والجوهر والعرض ، ومورد التقسيم مشترك بين كلّ الأقسام». المصدر نفسه. راجع أيضا مناهج اليقين : ١٠.

(٣) قال الرازي : «إنّ واحدا من الشعراء لو ذكر شعرا وجعل قافية أبياته الوجود أو الثبوت أو الحصول ، يقضي عقل جميع العقلاء بأنّ تلك القافية مكررة. ولو أنّه ذكر شعرا وجعل قافية أبياته لفظ العين إلّا أنّه أراد بهذا اللفظ في كلّ بيت معنى غير المعنى الذي أراده في البيت الآخر يقضي عقل كلّ عاقل بأنّ القافية غير مكررة في المعنى ، وذلك يدل على أنّ صريح عقول العقلاء قاضية بأنّ معنى الحصول والوجود والتحقّق معنى واحد في الكل». المطالب العالية ١ : ٢٩٢.

(٤) قال الرازي : «لا يجوز أن يكون [الوجود] جنسا لها» ثمّ استدل بستة أمور. المباحث المشرقية ١ : ١١٨.

وذكرها المصنف في المجلد الأوّل ، ص ٤١ ـ ٤٢. وقال ابن سينا : «الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوّم أيّ جزء ، فإن دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأوّل فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط ، بل أقلّة في ماهيّتين». المباحثات : ٢٤٨ (الرقم : ٧٢٨).

الوجود لكونه جزءا.

ولكان الباري تعالى مركّبا ، فيكون ممكنا. [١]

ولكان للوجود وجود آخر ؛ لأنّ الفصل مقوّم للجنس في وجوده.

ولانّ الوجود إن افتقرت طبيعته إلى المحل وهو جزء الجوهر فالجوهر مفتقر إلى المحل فيكون عرضا ، وإلّا كان العرض غنيا عن المحل لكون جزئه غنيا ، وهذه الملازمة ممنوعة.

ولأنّه مقول بالتشكيك ، ولا شيء من الجنس كذلك ، لأنّ ما به التفاوت إن كان معتبرا في تحقّق الماهية امتنع تحقّقها بدونه ، وإلّا لم يكن جزءا ، وبتقدير صحّته لا يقدح في المطلوب ؛ لأنّ الماهية وإن كانت مركّبة من الوجود وما به الامتياز إلّا أنّ الوجود خارج عمّا به الامتياز ، وهو كاف في بيان الإمكان.

ولأنّا ندرك تفرقة بين الجوهر موجود وبين الجوهر جوهر ، فالوجود زائد [٢] ، فهو إن استقل بذاته ولم يعرض لغيره لم يكن شيء من الوجودات عارضا لماهية ، فإمّا أن لا تكون ماهية ما موجودة البتة أو يكون وجودها عينها. وإن كان عارضا للمحل توقف تحققه عليه فيكون ممكنا فله مؤثر ، فإن كان نفس ماهيات الممكنات لزم التسلسل ؛ لأنّ الشيء إنّما يكون سببا لو كان موجودا ، فلو كانت ماهية علّة لوجودها كان لها وجود سابق ويتسلسل ، وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل ، لأنّه إن كان هناك وجود لا واسطة بينه وبين الماهية لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر ، فيكون المؤثر في الوجود غير موجود ، وإن لم يكن كان ذلك

---

(١) قال المصنف : «وفيه نظر ؛ لأنّ البحث ليس إلّا في الوجود الممكن». المجلد الأوّل ، ص ٤١.

(٢) قال الرازي في الاستدلال على زيادة الوجود على ماهيات الممكنات : «لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر ، وبالجملة لا يكون الحمل والوضع هاهنا إلّا في اللفظ ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ الوجود مغاير للجوهرية». المباحث المشرقية ١ : ١١٢.

اعترافا بأنّ تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات ، ولما ثبت أنّ علّة وجود الماهية ليس نفس تلك الماهية فلا بدّ لها من علّة أخرى.

الوجه الثالث : من مشاهير الفلاسفة تركّب الجسم من المادة والصورة [١] ، وكلّ مركب مفتقر في تحققه إلى كلّ واحد من جزئية فيكون ممكنا ، فالجسم ممكن. ولأنّ كلّ واحد من جزئية ممكن ، لافتقار الصورة إلى المحلّ الذي هو الهيولى ، والهيولى لا يمكن انفكاكها عن الصورة ، وليست علّة لها لأنّها قابلة ، فنسبتها إليها بالإمكان ، فلو كانت مؤثرة لكانت نسبتها إليها بالوجوب ، فالواحد نسبته إلى الواحد بالوجوب والإمكان معا ، هذا خلف. وإذا لم تكن علّة للصورة وثبت امتناع خلوها عنها كانت محتاجة في وجودها إلى الصورة ، فهي ممكنة.

لا يقال : الصورة محتاجة إلى الهيولى المعينة ، والهيولى تحتاج إلى مطلق الصورة ، فلا دور. أو يقال : الهيولى حينما احتاجت الصورة إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة ، بل إلى صورة سابقة عليها ، فانّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى إلّا في حدوثها ، فانّه لو لا حدوث الاستعداد التام في الهيولى لم تحدث الصورة وحينما تصير الهيولى مستعدة لحدوث تلك الصورة لم تكن متقوّمة بتلك الصورة ، بل بصورة سابقة عليها ، فاندفع الدور.

الوجه الرابع : قد بيّنا أنّ الكائنية زائدة على الجسم وأنّه يمتنع أن يكون شيء من الأجسام المعينة يلزمه شيء من الكائنيات المعينة ، فالجسم والكائنية متلازمان ليس أحدهما علّة للآخر ؛ لأنّ الجسم لو كان علّة للكائنية لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنية ، وقد سبق بطلانه. وظاهر أنّ الكائنية ليست علّة للجسم ، وإذا ثبت ذلك فالجسم محتاج إلى الكائنية احتياجا لو قدرنا ارتفاعها ارتفع الجسم ، وكلّ ما كان كذلك كان ممكنا لذاته فالجسم ممكن لذاته ،

---

(١) هذا هو المتّفق عليه بين الحكماء. المباحث المشرقية ٢ : ٤٦.

فالأعراض المحتاجة إليه أولى بالإمكان ، فإذن العالم ممكن.

وأمّا الكبرى ، فلأنّ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه [إ] لا [١] لمؤثر [٢] ، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون موجبا ، لما تقدم أنّ كلّ عرض يصحّ ثبوته فانّه يصحّ ثبوته في آخر ، ونسبة الموجب المجرّد إلى كلّ الأجسام واحدة ، فلم يكن بأن يختص بعض الأجسام بقبول بعض الصفات منه أولى من الباقي ، فإمّا أن يجتمع كلّ الصفات المتضادة في كلّ واحد من الأجسام ، أو يخلو كلّ واحد منها عن كلّها ، وهو محال. فثبت أنّ المؤثر ليس بموجب فهو مختار ، وكلّ فعل لفاعل مختار فانّه محدث ، فالعالم محدث.

ولأنّ كلّ ممكن مفتقر إلى المؤثر بالضرورة ، وكلّ مفتقر إلى المؤثر محدث ، لأنّ افتقاره إليه يمتنع أن يكون حال بقائه لامتناع إيجاد الموجود ، فهو إمّا حال حدوثه أو حال قدمه ، وعلى كلّ تقدير يجب حدوثه.

فإن قيل : لا نسلّم أنّ العالم ممكن ، وجاز أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، والأشياء [٣] الكثيرة يجوز أن تشرك في قيد سلبي ، فانّ كلّ ماهيتين بسيطتين اشركتا في سلب ما عداهما عنهما وهنا قد اشتركت الأشياء الكثيرة في قيد سلبي هو الوجوب وتختلف بتمام حقائقها ، فلا يلزم التركيب.

وإنّما قلنا : الوجوب سلبي ، لأنّه لو كان وجوديا لشارك باقي الموجودات في

---

(١) في النسخ : «لا» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٢) راجع المطالب العالية ١ : ٧٤ (بيان انّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجح). وقال الطوسي : «هذا حكم أولى وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفّتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن يترجح إحداهما على الأخرى من غير شيء ينضاف إليها». شرح الإشارات ٣ : ١٢١.

(٣) نهاية العقول : «فالأشياء».

الوجود وخالفها في حقيقته التي هي الوجوب ، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، فوجود وجوب الوجود مغاير لحقيقته ، فاقتضاء حقيقته لذلك الوجود إن كان ممكنا كان الوجوب ممكنا ، فيكون وجود واجب الوجود أولى بالإمكان ؛ لأنّه إنّما هو واجب بهذا الوجوب ، وهذا الوجوب يمكن زواله لأنّه ممكن ، وإذا أمكن زواله خرج الواجب عن كونه واجبا ، فيكون واجب الوجود ممكن الوجود ، هذا خلف. وإن كان واجبا كان للوجوب وجوب زائد ويتسلسل.

ولأنّه لو كان ثابتا فامّا أن يكون نفس الحقيقة ، وهو محال لإمكان حمله على الذات والمحمول مغاير لموضوعه. ولأنّ وجوب الواجب معلوم وحقيقته غير معلومة. ولأنّه وصف إضافي لا يعقل إلّا عند نسبة أمر إلى آخر ، والذات غير إضافية ، وإلّا لم تكن مستقلة بنفسها.

وبهذا يظهر أنّه ليس جزءا من الذات ، بل هو أظهر في الاستحالة ، لأنّ الإضافي متأخر عن الذات والذات متأخر عن جزئها ، فيدور. ولأنّ المتقوم بالإضافي لا يعقل أن يكون مستقلا ، فالذات لا يعقل كونها مستقلة ، هذا خلف. ولأنّ كلّ مركب ممكن.

وليس خارجا عن الذات ، وإلّا لكان صفة عارضة لها فاحتاج إليها ، فيكون ممكنا ، والممكن إنّما يجب تبعا لوجوب سببه ، فيلزم أن يكون الواجب ممكنا لذاته واجبا لوجوب معروضه فقبل كلّ وجوب وجوب آخر للذات وله إلى غير النهاية. ولأنّ الممتنع يصدق عليه أنّه واجب أن لا يوجد ، فالوجوب المحمول على اللاوجود لو كان ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بالوصف الوجودي ، وهو محال.

اعترض بأنّ قول الوجوب على وجوب العدم والوجود بالاشتراك اللفظي ، وهو خطأ ؛ لأنّ مفهومه واحد ولأنّ ذلك الوجوب الذي نضيفه إلى الوجود يمكننا

إضافته إلى العدم.

سلّمنا كون الوجوب ثبوتيا ، لكن نمنع اشتراكه ، فجاز أن يكون المفهوم من كون كلّ منهما [١] واجبا مغايرا للمفهوم من كون الآخر واجبا.

لا يقال : أدلّة اشتراك الوجود بعينها أدلّة اشتراك الوجوب.

لأنّا نقول : تلك الوجوه ضعيفة.

سلّمنا اشتراكها في الوجوب ، لكن نمنع كون الهوية ثبوتية [٢] فجاز أن تكون عدمية ، ومعناها أنّ كلّ واحد من الأشياء ليس هو الآخر ، لأنّها لو كانت وجودية لكانت شخصية كلّ شخص مساوية لشخصية الآخر في مطلق حقيقة الشخصية ، ولا بدّ لها من امتيازها عنها في كونها تلك الشخصية ، فانّ شخصية كلّ شخص مغايرة لشخصية الآخر فتكون للشخصية شخصية أخرى ، ويتسلسل.

ولأنّ تلك الشخصية لو كانت وجودية لكان انضمامها إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول الماهية في الوجود ، فلو توقف دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك الشخصية إليها دار.

ولأنّه لو كان التعين زائدا على الذات توقف اختصاص كلّ ذات به على تميزها عن سائر الذوات الموقوف على بعضها ، وهو دور.

ولكان الواحد مركبا من الذات والتعين ، وكل منهما من آخرين ـ هو وتعينه ـ وهلمّ جرّا ، فالواحد أعداد غير متناهية ، وهو محال ، إذ الواحد لا يكون عددا. وأيضا كلّ كثرة ففيها واحد لكن ذلك الواحد له تعين ، فليس الواحد

---

(١) نهاية العقول : «منها».

(٢) أنكر المتكلّمون ثبوتية التعيّن واحتجوا بأمور ، ذكرها المصنف هنا والرازي في المحصل وأشكل عليها الطوسي في نقد المحصل : ٢٣٢ (كلّ موجودين فلا بدّ وأن يتباينا بتعينهما). راجع أيضا شرح الإشارات ٣ : ٤٨.

واحدا.

ثمّ هذا التركب لازم في الواجب الواحد لوجوه :

الأوّل : كون الثلاثة فردا والأربعة زوجا واجب لذاته ، ولزم التركيب المذكور.

قيل : هذا التركيب إنّما لزم من تعدد الواجب لذاته وليس بجيد ، لأنّ اللوازم واجبة يمتنع انفكاكها لذاتها عن ملزوماتها في نفس الأمر وواجب الوجود لذاته واحد فيتشاركان في الوجوب الذاتي ، ويلزم التكثير ، بل الوجه أنّ وجوب فردية الثلاثة وزوجية الأربعة لذاتها ، وكيف لا وهي محتاجة إلى الموضوعات؟

الثاني : واجب الوجود لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمّى الوجوب ، ويباينه بتعينه.

الثالث : أنّه يشارك سائر الموجودات في الوجود ويباينها في تعينها.

ثمّ المركّب قد يكون واجبا لوجوب جزئيه معا.

سلّمنا أنّ الهويّة ثبوتية ، لكن نمنع التكثير في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله : «إنّها متشاركة في الوجوب وهو يدخل في الذات ، فتكون متشاركة في ذاتي ومتباينة بمقوماتها [١] التي هي ثبوتية ، والبديهة شاهدة بالتغاير بين ما به الاشتراك وما به الامتياز فتقع الكثرة في ذات كلّ منهما». [٢]

قلنا : إن اقتضى ذلك وقوع الكثرة في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء اقتضى وقوع الكثرة في الواجب وإن فرض واحدا ؛ لاشتراك الوجود وامتياز

---

(١) نهاية العقول : «بهوياتها».

(٢) نهاية العقول : «منها».

الواجب عن الممكن في خصوصية ذاته على ما قدمناه ، فالتركيب لازم سواء فرض الواجب واحدا أو كثيرا.

سلمنا [١] ، فلم قلتم : إنّ الكثرة في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء محال؟ وبين كلّ واحد من الجزءين ملازمة ، فلا يكون أحدهما تابعا كتلازم المضافين ، كالأبوة والبنوة ، ولا معية وإلّا لم يكذبا معا بالذات ، فلا تكون إضافات.

سلمنا التبعية ، فجاز أن يكون ما به الاشتراك تابعا لما به الامتياز.

وما ذكرتموه من امتناع كون الوجوب تابعا معارض بأمرين :

الأمر الأوّل : ما مرّ من كون الوجوب إضافيا ، والإضافة تابعة لغيرها.

الأمر الثاني : الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في أصل الوجوب لانقسامه إليهما ومورد التقسيم مشترك ، فذلك المشترك إن كان مستقلا والوجوب بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب أن يكون مستقلا بنفسه ، فالوجوب بالغير غني عن الغير فيكون الوجوب بالغير وجوبا بالذات ، هذا خلف ، وليس بجيد. وإن كان [٢] المشترك غير مستقل بنفسه والوجوب بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلا لا يكون هو أيضا مستقلا بنفسه بطريق الأولى ، فالوجوب بالذات غير مستقل بنفسه ، بل يكون حكما تابعا لغيره.

سلّمنا أنّ الوجوب لا يكون تابعا للتعيّن ، فجاز أن يكون التعين تابعا له.

قوله : «يجب تحقّق ذلك التعيّن في كلّ موضع تحقّق فيه الوجوب ، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر».

قلنا : قد سبق في الدليل الأوّل النقوض على هذه القاعدة.

---

(١) انّ ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء.

(٢) «كان» ساقطة في ق ، وهو خطأ.

وأمّا الوجه الثاني على إمكان العالم ، فلا نسلم أنّ وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله : «نعقل الماهية ونشك في وجودها».

قلنا : ينتقض بما ذكرناه في زيادة الكائنية. وبأمرين آخرين :

النقض الأوّل : يمكننا أن نعقل ماهية الوجود مع الشكّ في حصوله في الأعيان ، فيكون للوجود وجود ويتسلسل.

لا يقال [١] : الشكّ في تحقّق الوجود في الأعيان بعد تصور ماهيته ليس شكا في ثبوت وجود آخر له ، بل في [٢] ثبوته للماهية وهو يقتضي المغايرة ، وهو المطلوب.

وأيضا الوجود وحده لا يعقل [٣] بالمعلومية ، بل لا بدّ وأن يتصور أوّلا ما يكون الوجود وجودا له ، فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود واللاوجود ، بل المحكوم عليه بذلك الماهية.

لأنّا نقول : الأوّل : ضعيف ؛ لأنّ حصول الشيء للشيء إنّما يكون بعد حصوله في نفسه ، فالوجود ما لم [٤] يتحصل أوّلا لم يكن حاصلا لغيره ، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره ، ونحن بعد تصوّر ماهية الوجود يمكننا الشكّ في حصوله في نفسه ، إذ لو كان نفس ماهية

---

(١) قال الرازي : «فإذن الشكّ في أنّ الوجود هل هو ثابت ليس شكا في ثبوت وجود آخر له بل هو شكّ في أنّه هل هو ثابت لماهيّته أم لا؟ وذلك يقتضي أن يكون مغايرا لذلك الأمر الذي هو ثابت له ، وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداء في إثبات هذا المطلوب». المباحث المشرقية ١ : ١١٦. وأجاب عليه في نهاية العقول.

(٢) ق : «هو في».

(٣) نهاية العقول : «يستقل».

(٤) ق : «لا» بدل «ما لم» ، وهو خطأ.

الوجود هي نفس تحصلها في الأعيان ، وكون الماهيات ماهيات أمور ممتنعة التبدل ، فحينئذ يكون كون الوجود حاصلا في الأعيان أمرا ممتنعا عن الزوال [١] لما هو هو فيكون كلّ واحد من الوجودين واجبا لذاته ، وهو يبطل ما ذكرتموه.

والثاني : ضعيف أيضا ، لأنّ الوجود الذي للسواد إمّا أن تكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد ، فيستقيم الالزام ؛ لأنّ تلك الماهية إن كانت محصلة في الخارج كان للوجود وجود آخر ويتسلسل ، وإن لم تكن محصلة كان وجود الموجود معدوما ، فيكون الموجود معدوما. وإن لم يكن وجود السواد ممتازا في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد ، وهو يناقض أنّ الوجود زائد.

النقض الثاني : يمكننا أن نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده ، فيكون وجوده زائدا على حقيقته ، وهو باطل عندكم. [٢]

قوله في الوجه الثاني على زيادة الوجود : «الماهيات مشتركة في الوجود» [٣] ممنوع.

قوله : «اعتقاد الوجود باق عند تبدل اعتقاد الخصوصيات». [٤]

قلنا : ينتقض بالماهية ، فإنّا إذا اعتقدنا ماهية فانّ ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونها جوهرا أو عرضا ، فيكون كون الماهية ماهية وصفا زائدا على حقيقتها وتكون مشتركا فيه بين الماهيات ، وهو باطل لوجهين :

الأوّل : ماهية الشيء متحقّقة عند فرض قطع النظر عن جميع صفاتها ، فلو كان كون الماهية ماهية صفة له لزم أن لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة ، وهو محال ؛ لأنّ تحقّق الصفات متوقف على تحقّق الموصوف ، فلو توقف

---

(١) نهاية العقول : «التبدل».

(٢) لقولكم : إنّ كلّ ما كان كذلك فهو ممكن محدث.

(٣) و (٤) مرّ في ص ٩٧ ـ ٩٨.

تحقّق الموصوف على تحقّق شيء من الصفات دار.

الثاني : كونه ماهية لو كان أمرا زائدا عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة ومشاركا لها في كونه ماهية من الماهيات ، فيكون كون ذلك الزائد ماهية زائدا عليه أيضا ، ويتسلسل.

سلمنا سلامة ما ذكرتموه من النقض ، لكن نقول : قولكم «إنّ اعتقاد وجود موجود لا يتبدل عند تبدل اعتقاد الخصوصيات كالجوهرية والعرضية» إن أردتم بوجود الجوهر أو العرض نفس كونه جوهرا أو [١] نفس كون العرض عرضا ، فمعلوم أنّ هذا الاعتقاد يتبدل عند تبدّل اعتقاد الجوهرية أو العرضية. وإن عنيتم بوجود الجوهر والعرض أمرا زائدا على جوهريته وعرضيته كان دليلكم مبنيا على كون وجود الجوهر زائدا على جوهريته ، والدليل الذي يبتني صحته على صحّة المطلوب يكون باطلا.

قوله في الوجه الثاني في بيان اشتراك الوجود : «إنّه مقابل للسلب والسلب واحد».[٢]

قلنا : إن عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنّ تحقّق كلّ ماهية يقابل لا تحقّق تلك الماهية فصحيح ، لكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركة في الثبوت المطلق. وإن عنيتم به أنّ هنا ثبوتا عاما مشتركا بين كلّ الأشياء الثابتة ، وأنّ ذلك الثبوت العام مقابل للسلب العام فهو بناء على عام [٣] مشترك ، وهو المتنازع فيه أوّلا ، فيكون الدليل هنا مبنيا على المطلوب.

لا يقال : السلوب غير متخالفة ، وإلّا لكان لكلّ واحد منها في نفسه

---

(١) نهاية العقول : «و».

(٢) راجع ص ٩٨.

(٣) نهاية العقول : + «ثبوت» قبل «عام».

خصوصية وتعين ، ولا معنى للوجود [١] إلّا ذلك فيكون كلّ من السلوب وجوديا ، وهو محال. وإذا تساوت السلوب في مفهوم السلبية وجب أن يقابلها ثبوت عام ، وإلّا لم يكن المقابل لذلك السلب العام ثبوتا عاما واحدا بل أمورا كثيرة ، وذلك يبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنّا نقول : إنّكم تصفون السلوب بالكثرة والعدد [٢] ، ثمّ مع ذلك لا يلزم كونها ثبوتية ، فلم لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية وإن لم تكن ثبوتية؟

ولأنّ قولهم : السلوب لا اختلاف فيها كاذب ، فإنّ عدم العلّة والشرط يقتضيان عدم المعلول والمشروط ، وعدم غيرهما لا يقتضيه ، وعدم الضدّ مصحح لوجود الضدّ بخلاف غيره ، فلولا اختلاف السلوب وإلّا لما كان كذلك.

ولأنّ هذا الوجود الذي جعلتموه مقابلا للعدم المطلق إن كان من قسم الثبوت فقد شارك غيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيته التي له ، فله ثبوت آخر ويتسلسل. وإن كان من قسم العدم المطلق كان وجود الوجود [٣] معدوما ، وذلك متناقض. وإن خرج عن القسمين بطل دليلكم من أنّه لا واسطة بين النقيضين.

قوله في الثالث [٤] : «الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن».

قلنا : إن عنيتم به أنّ حقيقة كلّ واحد من الأشياء يمكن أن يقال بأنّ كونه تلك الحقيقة إمّا أن يكون من الواجبات أو من الممكنات ، فصحيح ولكنه يكون مورد التقسيم في كلّ شيء حقيقته المخصوصة. وإن عنيتم به أنّ هنا ثبوتا عاما

---

(١) نهاية العقول : «للموجود».

(٢) نهاية العقول : «بالكثرة العددية».

(٣) نهاية العقول : «الموجود».

(٤) أي في الدليل الثالث على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني ، ص ٩٨.

وهو مورد التقسيم ، فإنّما يثبت بعد صحّة القول بثبوت عام ، والنزاع ما وقع إلّا فيه. وينتقض أيضا بالماهية حيث يجعل موردا لهذه القسمة ، فيقال : الماهية إمّا جوهر أو عرض فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية وكون العرض ماهية اعتبارا مشتركا زائدا على حقائقها ، وقد أبطلناه.

قوله في الرابع [١] : «الحكم بأنّ الوجود غير مشترك إنّما يتم لو كان مشتركا».

قلنا : هذا يقتضي أن يكون الحكم بأنّ الماهيات [٢] المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها ، لا يصحّ إلّا إذا كانت تلك الماهيات مشتركة فيلزم كون المختلفات غير مختلفات ، وهو باطل ، فكذا هنا.

قوله في الخامس [٣] : «العلم بكون الوجود مشتركا ضروري».

قلنا : ممنوع.

والتكرير لو جعل الوجود قافية أبيات [٤] ، فلزم أن يكون كون هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفا مشتركا زائدا عليها ، وهو باطل.

سلّمنا دلالة ما ذكرتم على اشتراك الوجود ، ولكن [٥] يعارضه ما ذكرناه في الوجه الأوّل من [٦] أنّ الجسمية [٧] يمتنع أن يكون مشتركة بين الأجسام.

---

(١) أي في الدليل الرابع على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني ، ص ٩٨.

(٢) ق : «الماهية» ، وهو خطأ.

(٣) أي في الدليل الخامس على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني ، ص ٩٨.

(٤) العبارة كذا. وهي إشارة إلى قوله : «إنّ من جعل الوجود قافية لأبياته ، فإنّ كلّ أحد يحكم عليه بالتكرير». وأجاب الرازي عنه في نهاية العقول هكذا : «قلنا : وكذا لو جعل الماهية قافية من قوافي أبياته ، فانّهم يحكمون عليه بالتكرير ، فيلزم أن يكون كون هذه الحقائق ...».

(٥) ج : «لكن».

(٦) في النسخ : «في» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٧) في النسخ : «الجسم» ، أصلحناها طبقا للسياق والمعنى.

قوله : «البديهة فرّقت بين قولنا : الجوهر جوهر وبين قولنا : الجوهر موجود». [١]

قلنا : فكذا [٢] فرّقت بين قولنا : الجوهر جوهر والجوهر ماهية فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية زائدا عليه. وكذا فرّقت بين قولنا : الأسد أسد والأسد ليث ، فيلزم أن تخرج للشيء بحسب كلّ اسم صفة. [٣] وفرّقت بين قولنا : الباري تعالى باري والباري موجود مع أنّ وجوده نفس ماهيته. ولأنّكم بيّنتم هذه الطريقة على أنّ كلّ ما كان وجوده زائدا عليه فانّه يكون ممكنا محدثا ، فكيف يمكن التزامه في حقّ الباري تعالى؟!

سلّمنا ، لكن معنا ما يدل على أنّ الوجود ليس زائدا [٤] ، وإلّا لتوقف ثبوته للماهية على ثبوت الماهية في الخارج ؛ لأنّ حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه ، إذ ما لا ثبوت له في الخارج يمتنع حصول غيره له خارجا ؛ لأنّ حصول غيره له إضافة للغير إليه في الخارج ، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقّقه في الخارج ، فحصول الوجود للماهية موقوف على كون الماهية موجودة ، فيسبق [٥] الشيء نفسه أو يجتمع [٦] المثلان. وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل ، ويتسلسل.

وبتقدير تسليمه لا بدّ وأن ينتهي إلى [٧] وجود تكون الماهية قابلة له لما هي

---

(١) مرّ في ص ٩٩.

(٢) ق : «هكذا».

(٣) أنظر موارد النقض والجواب عليها في المباحث المشرقية ١ : ١١٣.

(٤) راجع شرح المقاصد ١ : ٣١٢.

(٥) ق : «فسبق».

(٦) ق : «مجتمع».

(٧) ق : «على» ، وهو خطأ.

هي ، فالقابل [١] للوجود غير موجود ، ويلزم المحال.

وأيضا لو كان الوجود زائدا فإن كان ثابتا تسلسل ، وإلّا كان وجود الموجودات معدوما.

لا يقال : الوجود موجود لوجود [٢] هو نفسه.

لأنّا نقول : ماهية الوجود يصحّ أن تعقل مع الشكّ في تحصله [٣] في الخارج فتكون موجودية الوجود غير كونه موجودا.

وأيضا لو كان الوجود زائدا لصحّ أن تعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن وجودها أو بالعكس ، فلما لم يصحّ ذلك علمنا أنّ الوجود نفس الماهية.

سلّمنا أنّ الوجود زائد ، فلم قلتم : إنّه يلزم منه كون الماهيات ممكنة؟

قوله : «إمّا أن يكون الوجود محتاجا إلى تلك الماهية أو غنيّا».

قلنا : يكون غنيّا في ذاته عن الماهية ، لكنّه لذاته يقتضي أن يكون مقارنا للماهية ، فلا يكون الوجود في نفسه ممكنا ؛ فانّ ذات الباري تعالى تقتضي صفاتا ثابتة ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها [٤] ، بل ذاته غنية عن تلك الصفات ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته ، فكذا هنا يجوز أن يقال : الوجود غني في [٥] نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهية.

---

(١) ق : «والقابل».

(٢) ق : «لموجود» ، وهو خطأ.

(٣) ق : «تحصيله».

(٤) في النسخ : «إليه» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٥) في النسخ : «عن» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

قوله : «المؤثر لا بدّ [١] وأن يوجد قبل وجود الأثر ، فلو أثرت الماهية في وجودها كانت موجودة قبل أن تكون موجودة».

قلنا : نمنع تقدّم المؤثر على الأثر في الوجود ، لوجوه :

الوجه الأوّل : دليلكم مبني على احتياج الممكن إلى مؤثر واجب ، فذلك الواجب وجوده مساو لوجود غيره . لأنّكم بيّنتم اشتراك الوجودات [٢] بأسرها في الوجود . فذلك الوجود لا بدّ أن يقارن ماهية غيره لما يأتي ، فإمّا أن يقال : بأنّ ذلك الوجود وإن كان مقارنا للماهية إلّا أنّه غني عن المؤثر ، أو يقال : المؤثر فيه نفس تلك الماهية أو شيء آخر؟ فالأوّلان إن كانا صحيحين ، فلم لا يجوز مثله في الأجسام والأعراض؟ والثالث يقدح في كون الواجب لذاته واجبا.

الوجه الثاني : الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها [٣] لا يتوقف على الوجود، وإلّا لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم ، فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية مطلقا ، بل للوجود أو لشرط [٤] الوجود ، وكلامنا في اللوازم المطلقة كزوجية الأربعة والمحاذاة للنقطة ، ولما بطل ذلك ثبت أنّ اقتضاءها للوازمها لا يتوقف على الوجود ، وهو يبطل ما ذكرتموه.

الوجه الثالث : قابلية الماهية [٥] الممكنة للوجود ليست مشروطة [٦] بالوجود ، وإلّا تسلسل ، وإذا جاز أن لا تتوقف القابلية على الوجود جاز أن لا تتوقف المؤثرية عليه.

---

(١) «لا بدّ» ساقطة في ق ، وهو خطأ.

(٢) نهاية العقول : «الموجودات».

(٣) ق : «للوازم».

(٤) ق : «بشرط» ، وهو خطأ.

(٥) «الماهية» ساقطة في ق.

(٦) في النسخ : «ليس مشروطا» ، أصلحناها طبقا للسياق.

الوجه الرابع : كون الماهية قابلة للوجود حكم ثابت لا بالفاعل بل لذاتها. فإذن ذواتها قابلة للوجود ، فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن أن يكون ذلك التأثير متوقّفا على الوجود ، وإلّا دار ، ولما بطل ذلك ثبت المطلوب.

قوله في الوجه الثالث على إمكان العالم : «الجسم مركّب من المادة والصورة» [١] باطل عندكم ، وقد بنيتم الطريقة الأولى على إبطال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجّة عليها بناء برهانيا بل إلزاميا ، وهو غير مفيد.

سلّمنا ، لكن لم قلتم : إنّ الهيولى والصورة ممكنتان؟

وحلول [٢] الصورة لا يقتضي حاجتها ؛ لجواز أن تكون الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى ، لكنّها اقتضت لذاتها المقارنة للهيولى.

سلّمنا [٣] ، فلم قلتم : الهيولى محتاجة؟ وجاز أن تكون الهيولى علّة للصورة. والقبول لا ينافيه. [٤] لأنّ الفلاسفة عوّلوا على هذه المقدمة في صفاته [٥] تعالى ، وأنتم قدحتم فيها وكشفتم عن فسادها ، فكيف يمكنكم القول بها؟

قوله في الرابع : «الجسم ليس علّة الكائنية». [٦]

قلنا : ممنوع.

ولا يلزم [٧] حصول كلّ جسم في ذلك الحيز ، لما مرّ في الوجه الأوّل.

---

(١) راجع ص ١٠٠.

(٢) جواب لقوله : «الصورة حالة في الهيولى فتكون محتاجة إليها».

(٣) احتياج الصورة إلى الهيولى.

(٤) جواب لقوله : «الهيولى قابلة للصورة ، فلا تكون علّة لها».

(٥) نهاية العقول : «نفي صفاته».

(٦) راجع ص ١٠٠.

(٧) جواب لقوله : «يلزم أن يكون كلّ جسم حاصلا في ذلك الحيز».

سلّمنا ، فجاز أن لا تكون له حاجة إلى الكائنية ، بأن تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه تعالى مقارنا للكائنية بالمحلية ؛ لأنّ الجسم لو احتاج إلى الكائنية المحتاجة إليه لكونها صفة ، دار.

سلّمنا دلالة ما ذكرتم على إمكان العالم ، لكن يعارض بأنّه لا ممكن هنا لدلائل سبقت. [١]

سلّمنا إمكانه ، لكن جاز أن تكون الوجودية أولى فيستغني عن المؤثر.

سلّمنا تساوي العدم والوجود ، لكن نمنع الافتقار إلى المؤثر على ما يأتي. [٢]

سلّمنا ، لكن متى يحتاج إلى المؤثر إذا كان محدثا أو لا؟ م ع [٣] ، وحينئذ إنّما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لو ثبت حدوثه ، وأنتم بنيتم حدوثه على احتياجه إلى السبب ، فدار.

سلّمنا ، فلم لا يكون موجبا؟ ولا نسلم تساوي نسبة إلى جميع الأجسام. [٤]

سلّمنا ، فلم قلتم : إنّه يلزم من تساوي نسبة إلى جميع الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

سلّمنا ، لكن ينتقض بالقادر ، فانّ نسبة إلى المقدورين [٥] الضدين على السواء مع صدور أحدهما دون الآخر عنه.

سلّمنا أنّ المؤثر فاعل بالاختيار ، فلم لا يجوز أن يقال : إنّ ذاته موجب لوجود الأجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها؟ فيقال [٦] : هنا شيء يوجب وجود

---

(١) و (٢) قال الرازي : «وذلك سيأتي إن شاء الله في مسألة إثبات العلم بالصانع» نهاية العقول.

(٣) أي إذا كان محدثا فهو مسلم ، وإذا لم يكن محدثا فهو ممنوع.

(٤) جواب لما مرّ في الوجه الرابع ، ص ١٠١ (ونسبة الموجب المجرد إلى جميع الأجسام واحدة).

(٥) في النسخ : «المقدرين» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٦) نهاية العقول : «أو يقال».

الأجسام ويوجب وجود قادر يتولى تخصيص بعض [١] الأجسام بصفاتها المخصوصة وأعراضها المعيّنة.

سلّمنا أنّ [فاعل الأجسام] [٢] فاعل لها ، فلم قلتم : إنّه لا بدّ من حدوثها؟

وبيانه : ما سبق من أنّ احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث. ولأنّ زوجية الأربعة وفردية الخمسة ممكنة لذواتها لاحتياجها إلى تلك الماهية فهي معلولة لها مع امتناع انفكاكها عنها.

ثمّ ينتقض دليلكم بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، فإنّ علمه إن كان واجبا لذاته فقد وجد واجبان لذاتيهما وبطلت المقدمة الأولى. و [٣] إن كان ممكنا كان واجبا لوجوب ذاته ، ولزم كون الأثر والمؤثر ذاتين وبطلت الثانية.

والجواب قوله : «لا نسلم أنّ الوجوب ثبوتي». [٤]

قلنا : لأنّه يناقض اللاوجوب ، والموصوف باللاوجوب إمّا المحال وهو معدوم ، أو الممكن وهو جائز العدم. فإذن اللاوجوب إنّما يتّصف به المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوما ، وما كان كذلك امتنع أن يكون ثبوتيا ، فانّ الوصف الثبوتي لا يحصل للمعدوم ، فاللاوجوب عدمي فالوجوب ثبوتي ضرورة انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

ولأنّ المعقول من الوجوب استحقاق الوجود ، والضرورة قاضية بأنّ

---

(١) ساقطة في نهاية العقول.

(٢) أضفناها طبقا للمعنى.

(٣) ق : «أو» ، وهو خطأ.

(٤) راجع ص ١٠١.

استحقاق الوجود ثبوتي ، كما قضت [١] بأنّ حصول الجسم في الجهة ثبوتي بل هنا أولى ، لأنّ حصول الجسم في الجهة انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة ، والجهة أمر تقديري لا وجود له ، فإذا كان العلم الضروري هناك حاصلا مع هذا الإشكال كان مع [٢] عدم الإشكال أولى.

قوله : «لو كان الوجوب ثبوتيا لكان ثبوته واجبا ، فللوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية». [٣]

قلنا : هذا مشكل ويمكن دفعه بأنّ الوجوب واجب لوجوب هو ذاته ، فانقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول : بيّنا أنّ الوجوب لو كان ثبوتيا لكان وجوبه [٤] مغايرا للماهية [٥] ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهية [٦] ، وهي مغايرة [٧] لنفس ماهيته.

قوله : «لو كان الوجوب [٨] زائدا فإمّا أن يكون تمام الماهية ، إلى آخره». [٩]

قلنا : يكون تمام الماهية ؛ لأنّا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها صارت

---

(١) ق : «قضيت».

(٢) ق : «هذا مع». وفي نهاية العقول : «هنا مع».

(٣) راجع ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٤) نهاية العقول : «وجوده».

(٥) نهاية العقول : «لماهيته».

(٦) نهاية العقول : «ماهيته».

(٧) في النسخ : «هو مغاير» ، أصلحناها طبقا للمعنى ، والمراد انّ الكيفية العارضة لانتساب وجوده إلى ماهيته مغايرة لنفس ماهيته.

(٨) ق : «الوجود» ، وهو خطأ.

(٩) راجع ص ١٠٢.

واجبة غير محتاجة ، فإنّ المشي [١] وإن كان ممكنا للإنسان لكن ثبوت المشي [٢] في زمان المشي [٣] واجب له ، فإذا صار الممكن بشرط أخذ وجوده يصير واجبا فالواجد [٤] الوجود المجرّد عن كلّ ما عداه كان أولى بالوجوب فكان ذلك الوجوب هو تمام ذلك الوجود المجرّد ، وقد كنّا تعقّلنا أنّه كيف يمكن أن يكون الوجوب تمام الذات الواجبة. وإذا عقل ذلك في الجملة بطل قولهم : الوجوب وصف إضافي.

ولقائل أن يقول : ماهية الوجوب إن كانت إضافية فحيث وجدت كانت مجرّد إضافة. اللهمّ إلّا إذا قيل : بأنّ الوجوب على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم وهو يهدم أصل هذه الطريقة. وإذا لم تكن إضافية ، فهو باطل ؛ لأنّا إذا قلنا : الشيء يجب اتصافه بكذا فمفهوم الوجوب هنا إضافة لا تعقل إلّا [٥] عند تعقل المضافين ، وإذا كان الوجوب هنا إضافة وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون وجوب كلّ شيء مخالفا لوجوب الآخر؟». [٦]

قلنا : دليل أنّ الوجود مقول بالسوية [٧] يدل على الوجوب كذلك.

ولأنّ المرجع في الاختلاف والتماثل إلى العقل ، وكما يشهد بتساوي السوادين أو البياضين كذا يشهد في الوجودين بالتساوي في هذا القدر ، ولو كان اختلاف لكان في غيره. [٨]

---

(١) و (٢) و (٣) في النسخ : «الشيء» أصلحناها طبقا للمعنى.

(٤) ق : «للواجد».

(٥) «إلّا» ساقطة في ق ، وهو خطأ.

(٦) راجع ص ١٠٣.

(٧) وأنّه ليس باشتراك الاسم.

(٨) أي في غير مفهوم الوجود.

قوله : «لم قلتم بوجود التعين؟». [١]

قلنا : التعين جزء من المتعين والمتعين من حيث هو ذلك المتعين ثبوتي وجزء الثبوتي ثبوتي ، فالتعين ثبوتي.

والتعيّن [٢] يتعيّن لذاته ، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول : إن كان المراد من هذا الكلام أنّ ماهية مطلق التعيّن هو نفس تعيّن هذا المعيّن ، فهو باطل ؛ لأنّ هذا التعيّن شارك سائر التعيّنات في كونه تعيّنا وخالفها في خصوصية تلك التعيّنات ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وإن عنيتم به أنّ ماهية مطلق التعيّن غير وشخصية هذا التعيّن غير ، تعيّن التعيّن مغايرا له وتسلسل.

قوله : «يتوقف انضمام التشخص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج». [٣]

قلنا : إذا عقل أن [٤] يتوقف اتصاف الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي ، فليعقل هنا كذلك.

ولقائل أن يقول : الإشكال المذكور متوجه أيضا في الأمثلة المذكورة.

قوله : «لو لزمت الكثرة ممّا قلتموه لزمت الكثرة من مشاركة الواجب الواحد الممكن في أصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة». [٥]

قلنا : وجود الباري تعالى زائد على حقيقته عندنا ولا تركيب في حقيقته فلا تكون حقيقته ممكنة وهي مقتضية لوجودها ، فلا يلزم الإمكان. والأجسام

---

(١) راجع ص ١٠٣.

(٢) جواب لقوله : «يلزم أن يكون للتعين تعين آخر إلى غير النهاية».

(٣) ويتوقف وجودها في الخارج على انضمام التشخص إليه فيلزم الدور». راجع ص ١٠٣.

(٤) نهاية العقول : «أن لا».

(٥) راجع ص ١٠٤.

والأعراض مركّبات فهي ممكنة. [١]

قوله : «لم قلتم : إنّ كلّ متلازمين فأحدهما محتاج إلى الآخر؟».

قلنا : لأنّ مقارنتهما إن كان لحقيقتهما فهما مضافان فاحتاجا إلى شيئين يكونان عارضين لهما فليس يمكن أن يكونا مقومين للواجب بذاته. وإن لم يكن لحقيقتهما فوجوب تلك المقارنة إن كان لوجودهما دار ، أو لوجود أحدها فقط كان واجبا والآخر ممكنا معلولا ، أو لثالث لزم احتياج كلّ منهما إلى ثالث فلا يكون هو مجموعه [٢] ولا بأجزائه واجبا.

ولقائل أن يقول : لم قلت إنّه لو وجب تقارنهما لذاتيهما كانا مضافين؟ نعم كلّ مضافين يجب تقارنهما لذاتيهما ، والعكس الكلي [٣] غير معلوم.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون الوجوب تابعا؟». [٤]

قلنا : لما مرّ.

والكلام على كونه وصفا إضافيا تابعا [٥] ، مرّ.

ولا نسلّم [٦] أنّ الوجوب بالغير مركّب ممّا به يشارك الوجوب بالذات ويمتاز عنه ، وجاز أن يكون محتاجا لا في كلّ أجزائه بل في بعضها.

ولا يجوز أن يكون التعيّن تابعا للوجوب [٧] وإلّا لتحقّق في صور الوجوب.

---

(١) فظهر الفرق.

(٢) نهاية العقول : «بمجموعه».

(٣) وهو أنّ كل ما يجب تقارنهما لذاتيهما كانا مضافين.

(٤) راجع ص ١٠٥.

(٥) أي الوجوب وصف إضافي فيكون تابعا.

(٦) جواب لقوله : «القدر المشترك بين الوجوب بالذات وبين الوجوب بالغير إن كان غنيا عن الغير لزم أن يكون الوجوب بالغير غنيا عن الغير».

(٧) لانّه يلزم من تحقّق حقيقة الوجوب تحقّق ذلك التعين. نهاية العقول.

وقد سبق في الوجه الأوّل جواب الأسئلة عليه.

وأمّا الوجه الثاني : فدليل زيادة الوجود [١] . وهو الشكّ مع تعقل الماهية . لا ينتقض بالوجود [٢] ؛ فإنّ الشكّ فيه ليس في أنّه موجود أم لا ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود ، وإلّا لكان الحالّ مثل المحلّ ، فليس أحدهما بالأصالة والمحلية أولى. ويلزم وجود الشيء مرّتين. ويكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل ويتسلسل. ولا العدم [٣] ؛ لأنّا لو قدّرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فتكون الماهية موجودة بوجود معدوم ، والضرورة تبطله. فالشكّ في الوجود شكّ في حصوله للماهية ، وهو نافع في المطلوب.

ولا يلزم أن يكون حصول الوجود [٤] زائدا على الوجود ؛ لأنّ حصول الشيء للشيء ليس زائدا ، وإلّا لكان هو حاصلا لذلك المحلّ ويتسلسل ، بل حصول شيء لشيء اعتبار ذهني ، فظهر الفرق.

وحقيقته [٥] تعالى ليست معلومة ، بل المعقول السلوب والإضافات. ثمّ لا ندري إذا عقلنا حقيقته هل يمكننا الذهول عن وجوده؟ فاندفع النقض.

قوله على الأوّل من أدلة الاشتراك في الوجود : «إنّه منقوض بالماهية». [٦]

قلنا : كون السواد ماهية اعتبار زائد على ذات السواد ، والسواد من حيث إنّه سواد ليس إلّا السواد ، فانّ السواد حقيقة منفردة فإذا أخبرت عنها بشيء

---

(١) ق : «الوجوب» ، وهو خطأ.

(٢) أنظر النقض في المطالب العالية ١ : ٣٠٣ (الحجة التاسعة).

(٣) أي لا يقبل العدم. وفي ق : «لعدم» ، وهو خطأ.

(٤) للماهية.

(٥) جواب لقوله : «انّا نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده».

(٦) راجع ص ١٠٧.

فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه ، فإذا قلنا : السواد ماهية وجب أن يكون كونه ماهية مغايرا لكونه سوادا ، وكيف لا وكونه ماهية مشترك بينه وبين غيره ، وكونه سوادا ليس كذلك؟ بل كونه ماهية إمّا اعتبار سلبي أو ذهني غير منته إلى صفة خارجية ، والوجود لا يمكن أن يكون كذلك ، فظهر الفرق.

قوله : [١] «ما الذي يريدون بوجود الجوهر ، نفس كونه جوهرا أو أمرا زائدا على كونه جوهرا؟».

فانّه يمكننا أن نعتقد أنّ الله تعالى خلق موجودا هو جوهر ، ثمّ يمكننا أن نعتقد أنّ ذلك الموجود الذي كنّا نعتقد فيه أنّه كان جوهرا ما كان كذلك بل كان عرضا ، ومن دفع إمكان ذلك فهو مكابر ، ومعلوم بالضرورة أنّ الوجود الذي لا يتعيّن [٢] اعتقاد تحقّقه بخلاف اعتقاد كونه جوهرا أو عرضا لا بدّ وأن يكون مشتركا بين الجوهر والعرض ، فحينئذ يعلم بالضرورة أنّ الوجود مشترك.

وما ذكرتموه من : «أنّ ذلك بناء على كون الوجود زائدا» ، فليس بل يلزم منه كون الوجود زائدا ؛ لأنّ الأمر الذي ذكرنا معلوم بالضرورة قبل العلم بكونه زائدا أم لا.

قوله على الثاني : «سلب كلّ حقيقة يقابله ثبوته الخاص ، وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة ، وإن ادعيتم ثبوتا عاما يقابل سلبا عاما ، فهو النزاع». [٣]

قلنا : إذا قلنا السواد إمّا أن يكون موجودا أو لا ، لا نعني به أنّ [٤] السواد إمّا

---

(١) راجع ص ١٠٨.

(٢) كذا ، وفي نهاية العقول : «لا يتغير».

(٣) راجع ص ١٠٨.

(٤) ق : «أمّا» ، وهو خطأ.

أن يكون سوادا أو لا ، لعدم فائدة هذه المنفصلة ، فإنّ كلّ عاقل [١] يعرف صدق أحد جزئيها وكذب الآخر ، فبطل كون المراد من التقسيم ما ذكرتموه ، فبقى المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام.

قوله : «الوجود إمّا في قسم الثبوت أو لا». [٢]

قلنا : في قسم الثبوت العام.

ولا يلزم التسلسل [٣] ؛ لأنّه إنّما يلزم لو ساوى الوجود المجرّد سائر الأمور الموجودة في أصل الوجود وامتاز بوصف آخر حقيقي ، وليس بل الوجود ممتاز عن سائر الموجودات بقيد عدمي ، وهو أنّ الوجود المجرّد وجود ليس معه مفهوم آخر وسائر الموجودات وجودات يقارنها غيرها ، وإذا كان الامتياز بعدمي فلا تسلسل.

قوله على الثالث : «مورد التقسيم بالوجوب والإمكان نفس حقيقة كلّ شيء».[٤]

قلنا : يبطل بما مرّ في الثاني.

ولا ينتقض بالماهية ؛ لأنّ كون الشيء ماهية [٥] اعتبار عام مشترك ذهني بخلاف أصل الوجود الذي [٦] لا يمكن أن يقال : إنّه مجرّد اعتبار ذهني.

---

(١) ق : «فاعل» ، وهو خطأ.

(٢) راجع ص ١٠٩.

(٣) جواب لقوله : «فعلى هذا التقدير يكون هو مساويا لسائر الأمور الثابتة في أصل الثبوت ولا بدّ وأن يكون ممتازا عنها باعتبار آخر فيكون للثبوت ثبوت آخر ويلزم التسلسل».

(٤) راجع ص ١٠٩.

(٥) ق : «ماهيته» ، وهو خطأ.

(٦) ق : «أن».

قوله في الرابع : «لو كان الحكم بعدم اشتراك الوجود لا يعم إلّا عند اشتراكه لكان الحكم على المختلفات بعدم الاشتراك لا يعمّ إلّا عند اشتراك المختلفات ، وهو تناقض». [١]

قلنا : نمنع التناقض ؛ لأنّ المختلفات مشتركة في كونها مختلفة ، لأنّ الاختلاف حكم شامل لها ، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج ، أمّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك ، فظهر الفرق.

قوله في الخامس : «من جعل الماهية قافية [٢] أبيات قضية [٣] واحدة ، حكم العقلاء عليه بالتكرير». [٤]

قلنا : لأنّ المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كلّ الأمور ، ولكنّه اعتبار ذهني أو سلبي ، بخلاف الوجود.

وكون [٥] الجوهر ماهية اعتبار ذهني زائد على نفس كونه جوهرا. وكذا الأسد مسمّى بالليث اعتبار إضافي وهو زائد ، لكن لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود. وكون الباري تعالى موجودا مشكل [٦] ، ويمكن دفعه ، بأنّ المعقول من وجود الباري تعالى صفة إضافية وهي مغايرة لنفس وجوده تعالى.

قوله : «لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود». [٧]

---

(١) راجع ص ١١٠.

(٢) في النسخ : «ماهية» ، أصلحناها طبقا لنهاية العقول.

(٣) نهاية العقول : «قصيدة».

(٤) راجع ص ١١٠.

(٥) جواب لقوله : «هذا منقوض بقولنا الجوهر ماهية ، وبقولنا الأسد ليث ، وبقولنا الباري موجود».

(٦) وفي نهاية العقول : «فهو الإشكال العظيم».

(٧) وهو محال. راجع ص ١١٢.

قلنا : لا نسلّم امتناعه ، فجاز أن يكون تعيّن الماهية من حيث إنّها ماهية كافيا في قابلية الوجود.

لا يقال : الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة ، فالمعدوم موصوف بالوجود ، وهو محال.

لأنّا نقول : اعتبار الماهية من حيث إنّها ماهية مغاير لاعتبار كونها موجودة أو معدومة. وإسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في القابلية للوجود لا يقتضي دخول اعتبار العدم ، فانّ الماهية لا يمكن الحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة ؛ لأنّها حال وجودها لا تكون قابلة للعدم ، فانّ العدم لا يحتاج أن يجامع الوجود ، وكذا عند [١] اعتبار كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود. فإذن الماهية لا تتصف بالإمكان بشرط وجودها أو عدمها ، بل إذا جردت عنهما. فإسقاط الوجود عن الاعتبار لا يوجب دخول العدم فيه.

قوله : «لو كان الوجود زائدا ، فإن كان ثابتا تسلسل». [٢]

قلنا : ممنوع ؛ لأنّ امتيازه بأمر سلبي.

قوله : «لو كان زائدا لصحّ أن تعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن وجودها». [٣]

قلنا : معنى الوجود الحصول في الأعيان ، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الأعيان فقد عقلناها موجودة ، ولا يمكن الغفلة عنه.

قوله : «لم قلتم : إنّه إذا كان زائدا كان ممكنا؟». [٤]

قلنا : لما مرّ من أنّ الوجود إن كان غنيا عن المحل استحال كونه عارضا

---

(١) «عند» ساقطة في ق.

(٢) راجع ص ١١٢.

(٣) راجع ص ١١٢.

(٤) راجع ص ١١٢.

لشيء من الماهيات.

قوله : «يجوز أن يكون غنيا عن المحل ، ولكنّه يقتضي كونه مقارنا لتلك الماهية». [١]

قلنا : مقارنة الشيء لغيره ليست زائدا ، وإلّا لكان أيضا مقارنا ويتسلسل. وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارنة.

سلّمنا ، لكن الشيء لما وجبت مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بدّ وأن يزول ذلك الشيء ، فحينئذ يكون ذلك بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه ، وذلك ممّا تحقّق عليه الإمكان.

قوله : «لم لا تكفي الماهية في اقتضاء الوجود؟». [٢]

قلنا : مرّ دليله.

قوله : «معارض بالباري».

قلنا : هذا صعب على هذه الطريقة ، وإنّما يدفعه أمران :

الأوّل : قول الوجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم ، ثمّ تبيّن أنّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأوّل والثالث لا بالثاني ، ويمنع كون وجود الباري تعالى زائدا على ماهيته ، ويقدح في الوجه الثاني.

الثاني : أن نقول : الوجود عليهما بالاشتراك المعنوي ، لكن الوجود تمام حقيقته تعالى ، وهو غير مقارن لشيء من الماهيات ، وهي طريقة الفلاسفة. [٣]

---

(١) راجع ص ١١٢.

(٢) راجع ص ١١٥.

(٣) قال الرازي : «وإنّها أضعف الطرق على ما سيأتي في مسألة إثبات العلم بوجود الصانع». نهاية العقول.

قوله : «لم لا يكون الجسم علّة الكائنية؟». [١]

قلنا : لما مرّ في الأوّل.

قوله : «لو احتاج الجوهر إلى الكائنية دار». [٢]

قلنا : يجوز احتياج كلّ منهما إلى الآخر من وجهين مختلفين ، فلا دور.

قوله : «لم قلتم : إنّ نسبة المؤثر إلى كلّ الأجسام واحدة؟». [٣]

قلنا : لأنّ المؤثر إن كان جسما أو جسمانيا ، فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من سائر الأجسام يعود بعينه. وإن لم يكن جسما ولا جسمانيا والأجسام بأسرها قابلة للأثر الفائض [٤] عنه ، فما [٥] لأجله اختص البعض بقبول ذلك الأثر عنه قائم في الكل ، فوجب أن يقبل [٦] الكل ذلك.

قوله : «يجوز أن يكون المؤثر موجبا لذوات الأجسام ومختارا في إحداث صفاتها».

قلنا : الأجسام لا تخلو عن الأشكال والحصول في الأحياز ، فلو كانت الأجسام قديمة والفاعل لأشكالها وتخصيصاتها بأحيازها فاعلا مختارا لكان ذلك المختار موجدا لتلك الأشكال والكائنيات في الأزل ، والايجاد بالاختيار أزلا محال بالضرورة ، وهو بعينه جواب أن يكون موجبا للأجسام ولوجود قادر مختار ، ثمّ إنّ ذلك القادر يخصص بعض الأجسام بصفاتها.

---

(١) راجع ص ١١٤.

(٢) و (٣) راجع ص ١١٥.

(٤) ق : «القابض» ، وهو خطأ.

(٥) ق : «ممّا» ، وهو خطأ.

(٦) ق : «تعقل» ، وهو خطأ.

الوجه الرابع [١]

لو كان الجسم قديما فقدمه لا يجوز أن يكون عدميا ، وإلّا لكان الحدوث الذي يناقضه ثبوتيا ، فإن كان الحدوث حادثا تسلسل. ومحال أن يكون قديما ، لاستحالة أن يكون الوصف المحتاج ثبوته إلى ثبوت الحادث قديما. ويستحيل أن يكون ثبوتيا ، لاستحالة أن يكون عين الجسم ، وإلّا لكان العلم بهما واحدا فيكون العلم بقدمه ضروريا ، كما أنّ العلم بكونه جسما ضروري. ولا زائدا عليه ، لاستحالة أن يكون قديما ، وإلّا تسلسل ، ولا حادثا ، لاستحالة كون قدم القديم وصفا ثبوتيا حادثا ، لأنّه غير معقول.

فإن قيل : الكلام عليه من وجهين :

الوجه الأوّل : ما يتعلّق بالنظم ، فنقول : إنّه غير [٢] منتج لوجوه :

الأوّل : الملازمة التي ادعيتموها ليست ثبوتية.

أمّا أوّلا : فلأنّها إن كانت ملازمة للمتلازمين كانت ملازمتهما زائدة وتسلسل. [٣] وإن لم تكن ملازمة لهما لم تتحقق الملازمة أصلا ؛ لأنّ نفس الملازمة إذا

---

(١) راجع المطالب العالية ٤ : ٣٢٠ (الحجّة العاشرة) ؛ شرح المقاصد ٣ : ١٢٠. وهو المسلك الثالث في نهاية العقول.

(٢) «غير» ساقطة في ق ، وهو من إقحام الناسخ.

(٣) والعبارة في نهاية العقول : «فلانّها إن كانت ثبوتية لكانت إمّا أن يكون ملازمة للأمرين اللّذين وصفتموهما بهذه الملازمة أو لا يكون ، فإن كان الأوّل كان كونها ملازمة لذينك الأمرين زائدا على ذاتها فتسلسل».

لم تكن لازمة للمتلازمين وجب انتفاء الملازمة بينهما.

وأمّا ثانيا : فلأنّكم ادعيتم أنّ قدم الجسم يستلزم كون القدم [١] ثبوتيا أو عدميا ثمّ أبطلتموهما ، وبيّنتم عليّة [٢] ابطال قدم الجسم ، والملزوم واللازم هنا عدميان والأمور العدمية إذا كانت متعلقة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية ، لاستحالة أن يكون الوصف الثبوتي حاصلا للموصوف المعدوم ، فالملازمة ليست ثبوتية فهي عدمية.

ولا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة ، إذ لو تميز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميّز وتعيّن ، ولا معنى للوجود [٣] إلّا ما كان كذلك ، فلو وجد في العدم هذا المعنى لم يتميز العدم عن الوجود ، وهو محال فوجب نفي الملازمة.

الثاني : الملازمة عبارة عن امتناع تحقّق الملزوم إلّا عند تحقّق اللازم ، وهو غير معقول ؛ لأنّ الذي يحكم بتوقفه [٤] على تحقّق اللازم ليس هو ماهية الملزوم ؛ لأنّ الماهية إمّا بسيطة والبسيط لا تعرض له الإضافة ، لأنّ الإضافة لا تعقل إلّا بين أمرين ، فالواحد يستحيل عروض الإضافة له ، وإذا امتنع عروض الإضافة امتنع عروض الإمكان الذي هو نوع منها ، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقفه على الغير ، لأنّ التوقّف على الغير ليس إلّا الحاجة والإمكان ، وإذا استحال توقف البسيط على الغير استحال توقف المركّب الذي لا معنى له إلّا مجموع أمور كلّ واحد منها بسيط ، على الغير. فتبين أنّ الماهية لا يمكن توقّفها على الغير سواء

---

(١) ق : «العدم».

(٢) «عليّة» ساقطة في ق.

(٣) نهاية العقول : «للموجود».

(٤) ق : «موقعه» ، وهو خطأ.

كانت بسيطة أو مركبة وليس هو الوجود ، لذلك أيضا. وإذا ثبت ذلك كان الذي فرض ملزوما غير متوقف الماهية والوجود أصلا على الغير أعني اللازم ، وإذا كان كذلك انقطع التلازم.

الثالث : مقتضى التلازم إمّا عدم الملزوم عند عدم اللازم أو وجود اللازم عند وجود[١] الملزوم.

أمّا الأوّل ، فانّه غير صحيح ؛ لأنّ المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم ، وذلك كيفية عارضة لوجودهما. فإذن تتوقف هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم ، ثمّ إذا حكمنا في المقدمة الثانية بعدم اللازم [٢] كان ذلك مناقضا لدعوى اللزوم الذي لا يحصل إلّا عند ثبوت اللازم ، فعلمنا التناقض بين المقدمتين.

وأمّا الثاني ، فباطل أيضا ؛ لأنّ دعوى كون الشيء ملزوما لغيره دعوى لثبوت إضافة بين ذينك الشيئين ، والحكم بثبوت الإضافة بين أمرين لا يمكن إلّا بعد ثبوتهما فيتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت المتلازمين ، مع أنّ المطلوب هنا معرفة ثبوت اللازم [٣] فلا يعرف ثبوت اللازم إلّا بعد معرفة ثبوت اللازم ، فيدور.

الرابع : الشرطية إن ذكرت كلية استحال إرادة عموم الأشخاص ، لأنّها قد تكون كلية ولا أشخاص لها ، مثل : كلّما كان زيد عالما فهو حي. واستحال إرادة عموم الأحوال ، لأنّ الشرطية يمتنع أن تصدق كلية في عموم الأحوال ، لأنّ [٤] من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها انتفاء الملازمة ، فيمتنع حينئذ صدق اللزوم.

---

(١) ق : «دخول» ، وهو خطأ.

(٢) نهاية العقول : «التلازم».

(٣) نهاية العقول : «الملازمة».

(٤) «لأن» ساقطة في ق ، وهو خطأ.

وإن ذكرت مهملة فهي في قوة الجزئية لا تنتج ، إذ لا يلزم من كون الشيء لازما لغيره في بعض الأحوال تحقّق اللازم لا محالة عند تحقّق الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم.

سلّمنا سلامته [١] ، لكن لم قلت : إنّه لو كان الجسم قديما لكان قدمه إمّا ثبوتيا أو عدميا؟

لا يقال : لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأنّا نقول : مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء ليس هو نفس الثبوت ولا الانتفاء ؛ لأنّ مورد التقسيم لا بدّ وأن يكون ثابتا مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة لكن الثبوت لا يجامع الانتفاء ، فلا يمكن أن يكون مورد التقسيم بالثبوت أو [٢] الانتفاء هو الثبوت أو الانتفاء ، ولما بطلا ثبت أنّ المورد مغاير لهما فتتحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء ، فبطل الحصر.

الوجه الثاني : ما يتعلّق بالمقدمات ، فنقول : جاز أن يكون القدم زائدا ويكون قديما لذاته فلا يتسلسل ، كتقدم الزمان لذاته وغيره به. وجاز أن يكون حادثا. ولا تناقض ، فانّ الأشعرية زعموا أنّ الجوهر باق ببقاء ممتنع البقاء ، فإذا عقل ذلك فليعقل أن يكون الشيء قديما بقدم غير قديم.

ثمّ يعارض بوجوه :

الأوّل : لو كان الجسم حادثا فحدوثه إن كان عينه [٣] كان العالم بالجسم عالما بحدوثه بالضرورة ، وإن كان زائدا فإن كان حادثا تسلسل ، وإن كان قديما كان حدوث الحادث قديما.

---

(١) أي سلامة النظم.

(٢) نهاية العقول : «و».

(٣) ق : «عينية» ، وهو خطأ.

الثاني : قدمه تعالى إن كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه وليس كذلك ، فانّا بعد معرفة وجوده نحتاج في علم قدمه إلى دليل مستأنف ، وإن كان زائدا لزم التسلسل أو التناقض. [١]

الثالث : الحادث المستمر إن كان استمراره نفس ذاته فالعالم بذاته عالم بمدة استمراره وليس [٢] ، أو زائدا عليه فإن كان مستمرا تسلسل ، أو لا فلا يكون استمرار المستمر مستمرا ، فجاز أن لا يكون قدم القديم قديما.

والجواب : أمّا الأسئلة على نظم التلازم ، فلا تستحقّ الجواب ؛ لأنّها إن لم يلزم منها القدح في نظم التلازم لم يلزم الجواب ، وإن لزم ثبتت الملازمة في الجملة فلا يسمع القدح في الملازمة بعده ، لأنّه يكون متناقضا.

ونفي الواسطة بين النفي والإثبات ضروري لا يمكن إثباته بالدلالة.

ومورد التقسيم بالنفي والإثبات شيء ثالث. ولا واسطة ؛ لأنّا لم نقل : الحقائق إمّا النفي أو الإثبات حتى يكون ثبوت حقيقة ثالثة قدحا فيما قلنا ، بل قلنا : إنّها لا تخلو عن النفي أو الإثبات ، وكأنّا سلّمنا أنّ هنا حقائق كثيرة ، إلّا أنّا ادّعينا أنّ كلّ واحد منها لا يخلو عن هذين ، فلا يبطل الحصر بما ذكرتم.

لا يقال : وجدنا بعض الصور قد خلا الحكم بالنفي والإثبات فيها ، فإنّا إذا قلنا : الموجود إمّا موجود أو لا فالقسمان باطلان [٣] بالاتّفاق ، فانّه يمتنع [٤] سلب الشيء عن نفسه فكذب الثاني. والأوّل كاذب لقضاء البديهة بأنّ المحكوم به مغاير للمحكوم عليه فيكون للموجود وجود آخر زائد عليه من حيث إنّه موجود ،

---

(١) إن كان قديما لزم التسلسل ، وإن كان حادثا لزم التناقض.

(٢) أي وليس كذلك.

(٣) في النسخ : «باطل» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٤) ق : «يمنع».

وهو باطل. و [١] لأنّ من جعل الوجود نفس الماهية ينكر ذلك ، ومن جعله زائدا أثبت للوجود وجودا آخر ، ولو حصل للماهية مع الوجود وجود آخر تسلسل ، فثبت كذب النقيضين ، وهو المطلوب.

لأنّا نقول : هذا تشكيك في الضروريات فلا يسمع.

قوله : «جاز أن يكون قدم القديم نفس ذاته».

قلنا : محال ، لأنّ قدم الجسم إذا كان زائدا على الجسم كان ذلك الزائد مساويا لذات الجسم في الاستمرار ومخالفا له [٢] في حقيقته المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقة القديم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة ، وهو يقتضي كون قدم القديم زائدا ويتسلسل.

قوله : «جاز أن يكون حادثا».

قلنا : محال ، لأنّ المعنى بالقدم الاستمرار من الأزل إلى الأبد وليس ذلك أمورا كثيرة بل معقولا واحدا ثابتا في الأزل والثابت في الأزل يستحيل أن يكون حادثا. وكون الجوهر باقيا ببقاء لا يبقى محال.

والحدوث وصف عدمي فلا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به ، بخلاف القدم فانّه ثبوتي.

وتحقيقه : أنّ الحدوث لا يتقرر إلّا عند وجود حاصل وعدم سابق فجاز أن يكون العالم بالوجود الحاصل جاهلا بالعدم السابق ، فلا يعلم الحدوث ، أمّا القدم فهو عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات.

وليس بجيد [٣] ، والباري تعالى قدمه نفس ذاته. ولا نسلم أنّا إذا دللنا على

---

(١) ساقطة في نهاية العقول.

(٢) في النسخ : «لها» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٣) العبارة كذا.

وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة ، بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة.

ولقائل أن يقول : لما علمنا كونه قديما مع جهل حقيقته لزم التغاير ويتوجه الإشكال.

والباقي إذا كان محدثا فانّا لا نعرف مقدار مدّة بقائه إلّا إذا عرف حدوثه في الزمان الذي حدث إمّا مقدّرا أو محقّقا ، ولما أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جرم كانت مدّة بقائه مجهولة ، بخلاف القديم فانّ وجوده غير مختصّ بزمان دون زمان حتى يكون الجهل بشيء من الأزمنة قادحا في الجهل بالقدم ، فافترقا.

الوجه الخامس [١]

كلّ جسم متناه على ما تقدّم [٢] وكلّ متناه محدث ، لأنّه يجوز عقلا كونه أزيد وأنقص فاختصاصه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجّح مختار [٣] وإلّا فقد ترجّح الممكن لا لمرجح ، وفعل المختار محدث.

---

(١) راجع الرازي ، المسائل الخمسون في أصول الدين : ٢١ (الدليل الثالث) ؛ المطالب العالية ٤ : ٣١٤ (الحجّة الخامسة).

(٢) في المجلد الأوّل ، ص ٣٥٦ (البحث التاسع : في تناهي الأبعاد).

(٣) ويمتنع أن يكون المرجح موجبا ، لأنّ نسبة الموجب إلى جميع المقادير على السوية ، فلم يكن كونه موجبا لمقدار معين أولى من كونه موجبا لغير ذلك المقدار. راجع المصدر نفسه.

الوجه السادس [١]

لو كان الجسم أزليا لامتنعت عليه الحركة ، والتالي باطل بالحس ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ كلّ جسم فلا بدّ له من حيّز معيّن يوجد فيه ، لاستحالة حصوله لا في حيّز أو في كلّ حيز [٢] ، فلو كان الجسم أزليا لوجب في الأزل أن يكون حاصلا في حيّز معين لكنّه لو كان كذلك لامتنع زواله عنه لاستحالة عدم القديم فامتنعت الحركة عليه ، لكنّها جائزة.

قيل : معنى الأزل [٣] «الدائم لا إلى أوّل» فمعنى قولنا : لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصا بحيّز ، أنّه لو كان دائما لا إلى أوّل لكان حصوله في حيز معيّن واحد دائما وهو معنى السكون ، وهذا ممنوع ، بل يكون دائما حصوله في موضع معيّن إمّا عينا أو على البدل ، أي يكون في كلّ وقت في حيّز معيّن غير الذي كان حاصلا فيه قبله.

ويندفع [٤] ببطلان حوادث غير متناهية على ما سبق.

---

(١) راجع المصدر نفسه : ٣١٣ (الحجّة الرابعة). وقال الرازي : «هذا الدليل لا يتم أيضا في الحقيقة ، إلّا عند الرجوع إلى دليل الحركة والسكون ، إلّا أنّه أقلّ مقدمات من ذلك الدليل».

(٢) أو في حيز مبهم ، لاستحالة حصول الجسم المعيّن في حيز مبهم.

(٣) الأزل «Eternity : دوام الوجود في الماضي ، كما انّ الأبد دوامه في المستقبل. وقيل : هو اللامسبوقية بالغير ، وهذا معنى ما قيل : الأزل نفي الأوّلية. وقيل : هو استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. راجع كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة «أزل» ؛ تعريفات الجرجاني : ٣٢ ؛ دستور العلماء ١ : ٧٧.

(٤) ق : «فيندفع».

المسألة الثالثة

في إبطال شبه [١] الفلاسفة

اعلم أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ العالم قديم ، واحتجوا عليه بوجوه :

الأوّل : العالم إن كان واجبا لذاته كان قديما ، وإن كان ممكنا فلا بدّ له من مؤثر ، فمؤثره إن كان حادثا لزم أن يكون له محدث فيكون من جملة العالم فإمّا أن

---

(١) الشبهة ما به يشتبه ويلتبس أمر بأمر ، وربما يطلق على دليل الخصم. دستور العلماء ٢ : ١٩٦. والفرق بين الدلالة والشبهة فيما قال بعض المتكلمين : إنّ النظر في الدلالة يوجب العلم والشبهة يعتقد عندها انّها دلالة فيختار الجهل لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها ، والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه. الفروق اللغوية : ٥٢ (الباب الثالث).

وقد استقصى المصنف شبه الفلاسفة هنا إلى اثنتين وعشرين شبهة ، ونقل الرازي ست عشرة شبهة في نهاية العقول ، فراجع.

وراجع أيضا أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ٣٧ (المسألة الثالثة في شبه الخصوم والردّ عليها) ؛ شرح الأصول الخمسة : ١١٥ (الشبه التي تورد في قدم العالم) ؛ التوحيد للنيسابوري : ٢٨٤ (فصل في ذكر شبههم) ؛ شرح الإشارات ٣ : ١٣١ ؛ نقد المحصل : ٢٠٥ (بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم) ؛ المطالب العالية ٤ : ٤٥ (من المقالة الثانية إلى المقالة الثانية عشر) ؛ الرازي ، المسائل الخمسون : ٢٢ ؛ قواعد المرام : ٥٩ ؛ نهاية الاقدام في علم الكلام : ٣٠ ، وعبّر الشهرستاني فيه ب «شبه الدهرية» ؛ وعبّر في الملل والنحل في ترجمة برقلس ب «شبه برقلس» ، حيث قال : «إنّ القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلّة الأولى إنّما ظهر بعد أرسطوطاليس ، لأنّه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجّة وبرهانا ، فنسخ على منواله من كان من تلامذته ، وصرحوا القول فيه ، مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب إلى أفلاطون في هذه المسألة كتابا وأورد فيه هذه الشبهة ...» الملل والنحل ، ترجمة برقلس.

راجع أيضا كشف المراد : ١٧٣ ؛ مناهج اليقين : ٤١ ؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٥٠ ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٢٨ ؛ شرح المقاصد ٣ : ١٢٠.

يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى مؤثر قديم ، فنقول : إذا كان المؤثر قديما وجب أن يكون أثره قديما ، لأنّ كلّ ما لا بدّ منه في مؤثرية المؤثر القديم في العالم إمّا أن يكون بتمامه حاصلا في الأزل أو لا يكون ، فإن لم يحصل في الأزل كان حادثا فله مؤثر ، ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك المؤثر فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم ، وإن كان حاصلا في الأزل وجب حصول الأثر ، لأنّه إذا استجمع المؤثر جميع جهات المؤثرية فإمّا أن يجب حصول أثره أو لا ، والثاني محال ، وإلّا لكان حصوله في وقت حصوله دون ما قبله وبعده من الأمور الجائزة فتخصصه بوقت حدوثه دون ما تقدم أو تأخّر إن كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأمور الجائزة بالوجود من غير مرجح ، وهو باطل بالضرورة ، ولأنّه يسدّ باب إثبات الصانع تعالى ، وإن كان لأمر لم يكن المؤثر التام حاصلا في الأزل وقد فرضناه حاصلا ، هذا خلف. وإذا [١] ثبت قدم المؤثر التام في العالم وثبت أنّ قدم المؤثر التام يستدعي قدم أثره وجب القول بقدم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم. [٢]

الثاني : العالم صحيح الوجود [٣] في الأزل وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل.

أمّا الصغرى ، فلأنّه لو لم يكن صحيحا في الأزل لكان ممتنعا أو واجبا ، فإن كان الثاني فالمطلوب ، وإن كان الأوّل لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته [٤] ، وانقلاب الحقائق محال. ولأنّه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز أن يكون العالم محالا في الأزل ثمّ صار واجبا لذاته فيما لا يزال فيستغني عن المؤثر.

---

(١) ق : «فاذا».

(٢) وهي العمدة عندهم في إثبات مطلبهم ومأخوذ من العلّة المؤثرة ، شرح المواقف ٧ : ٢٢٨. وقال البحراني : «وهي العمدة الكبرى لهم». قواعد المرام : ٥٩.

(٣) أي ممكن الوجود.

(٤) وانّه يرفع الأمان عن البديهيات كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات شرح المواقف ٧ : ٢٣٠.

ولأنّ ذلك الحكم المتجدد إن كان لسبب فهو مسبوق بالإمكان الذاتي فكان الإمكان الذاتي مسبوقا بالإمكان الذاتي ، وهو محال. [١]

وأمّا الكبرى ، فلأنّ صحيح الوجود في الأزل لو كان معدوما في الأزل لاستحال أن يوجد في الأزل ، لأنّ الحادث في وقت معيّن لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعيّن موجبا حصوله في الأوقات الماضية ، لأنّ الشيء يستحيل أن يتجدد له حصول في الزمان الماضي. فإذن لو لم يكن موجودا في الأزل لم يصحّ أن يكون أزليا ، لكن العالم يصحّ أن يكون أزليا كما تقدّم فيجب أن يكون أزليا.

الثالث : [٢] كلّ محدث فانّه مسبوق بإمكان عائد إليه على ما سبق وذلك الإمكان يستدعي محلا هو الهيولى ، فإن كانت الهيولى محدثة افتقرت إلى هيولى أخرى وتسلسل. وإن كانت قديمة وجب قدم الصورة لما تقدم من استحالة انفكاك الهيولى عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم ، فالجسم قديم.

الرابع : كلّ محدث فانّه مسبوق بزمان ، لأنّ عدمه سابق على وجوده ، وإلّا لكان قديما ، وذلك السبق والتأخر ليس عبارة عن مجرّد العدم والوجود ، لأنّ العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل بعد ، فالقبلية والبعدية صفتان وجوديتان فلهما موصوف موجود ، فقبل حدوث كلّ حادث لا بدّ من شيء وجودي يكون موصوفا لذاته بالقبلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفا بكونه قبلا لذلك الحادث ، والشيء الذي يكون قبلا لذاته هو الزمان ، فقبل حدوث كلّ حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقر بل هو على التقضي ، فقبل كلّ زمان زمان لا إلى أوّل ، ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لأنّه من لوازمها ، ويلزم من قدم الحركة قدم

---

(١) والفرض الثاني لا يوجد في النسخ ، وهو في نهاية العقول هكذا : «وإن لم يكن لسبب كان المتجدد غنيا عن السبب ، بل كان المتجدد واجب الوجود لذاته وهو محال».

(٢) ذكره الرازي في المطالب العالية ٤ : ١٦٩ (المقالة السادسة في الوجوه المستنبطة من العلّة المادية).

وقال : «إنّ هذه الشبهة قوية ، لو ثبت أنّ الإمكان صفة موجودة».

الجسم.

الخامس : [١] لو كان العالم محدثا لكان محدثه إمّا أن يقال : إنّه كان قادرا على أن يحدث العالم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بمدة متناهية أو ما كان قادرا عليه ، والثاني محال ، لأنّه يلزم إمّا انتقال الخالق من القدرة إلى العجز [٢] أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان ، وهما محالان ، فثبت [٣] الأوّل.

وبمثله ثبت أنّه كان قادرا على أن يخلق أيضا حوادث تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار ضعف تلك المدّة ، وإذا ثبت هذا فإمّا أن يقال : إنّه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدّة مع إحداث ما ينتهي إليه أيضا بتلك حتى يكون ابتداؤهما وانتهاؤهما معا أو لا يكون ذلك ممكنا. والأوّل ضروري البطلان. والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم ، لأنّ هناك أمرا يتسع لقدر معيّن كسنة مثلا ولا يتسع لسنتين وهناك ما يتسع لسنتين ولا يصير مستغرقا لسنة ، وكلّ قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو أمر وجودي مقداري وذلك هو الزمان ، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم ، وإذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الحركة ، فثبت قدم الجسم.

لا يقال : التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدهما أطول من صاحبه ، ولا يدل على وجودهما.

لأنّا نقول : الأمر التقديرى يتغير عند تغير الفرض ، وما ذكرناه من وجود أمر

---

(١) ذكره الشيخ بقوله : «وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو أمرهم إمّا أن يسلموا انّ الله عزّ وجلّ كان قادرا قبل أن يخلق الخلق ...» إلهيات النجاة (فصل في أنّ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية ...) وهي الحجّة العاشرة المستنبطة من الزمان في المطالب العالية ٤ : ٢٠٨.

(٢) في نهاية العقول : «من العجز إلى القدرة».

(٣) ق : «وثبت».

قبل العالم بحيث لا يتسع إلّا لحوادث سنة سواء وجد فرض فارض أو لم يوجد ، وأمر آخر يتسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقا لحوادث سنة [١] لا يتغير سواء وجد فرض أو لا ، فعلمنا أنّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانات المتقدرة بالمقادير المحدودة قبل وجود العالم لا أنّه يكشف عن مجرّد فرض ذهني واعتبار وهمي.

السادس : [٢] الله تعالى قديم ، فلو كان العالم محدثا لكان الله تعالى متقدما عليه بالضرورة ، وإلّا لكان القديم محدثا أو المحدث قديما ، وإذا كان متقدما عليه فإمّا بمدّة أو لا بمدّة ، والثاني يستلزم أحد المحالين السابقين [٣] ، والأوّل إمّا أن تكون المدّة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى ، لأنّ المتقدم على الحادث بمدّة متناهية يكون حادثا بالضرورة ، أو غير متناهية ويلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة المستلزم لقدم الجسم.

السابع : لو كان العالم محدثا لكان الله تعالى متقدما عليه بقدم لا بداية له لأنّه قديم ، وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود الباري تعالى وعدم العالم ، لأنّ الله تعالى بمجرّد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم ، فكونه متقدما على العالم كيفية وجودية زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم ، ولا بدّ لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته ، والذي يتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فتقدم الباري تعالى على العالم بالزمان ، فإذا لم تكن لتقدمه على العالم بداية وجب أن لا تكون للزمان بداية.

---

(١) في النسخ : «عشرة أيّام» ، أصلحناها طبقا للسياق والمعنى.

(٢) راجع المطالب العالية ٤ : ١٩٧. (الحجّة الأولى من الوجوه المستنبطة من الزمان).

(٣) قال الشهرستاني : «فإن تأخّر لا بمدّة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى». نهاية الاقدام : ٣٠. وليس هذا الوجه في نهاية العقول.

لا يقال : إنّه تعالى متقدم على العالم بأزمنة لا بداية [١] لها مقدّرة لا محقّقة.

لأنّا نقول : المقدّر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن الباري تعالى متقدما على العالم أصلا ، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الثامن : لو كان العالم محدثا لصدق أنّه لم يكن في الأزل موجودا ، وهذا سلب يكون مستمرا من [٢] الأزل إلى الأبد ، فإمّا أن يكون المفهوم من ذلك أنّ العالم ما كان حاصلا في زمان وجودي يقضي ، أو مفهومه أنّه كان موجودا في العدم الصرف ، فالباري تعالى أيضا ما كان موجودا في العدم الصرف فيلزم أن يصدق عليه أنّه ما كان موجودا في الأزل ، لكن ذلك كاذب ، وإذا بطل ذلك ثبت أنّ المفهوم من قولنا : لم يكن العالم موجودا في الأزل أي ما كان موجودا في الأزمنة الماضية ، ولما كان مفهوم قولنا : «لم يكن العالم موجودا في الأزل» مستمرا من الأزل إلى الآن لزم أن يكون استمرار الزمان من الأزل إلى الآن حاصلا.

التاسع : [٣] لو لم يكن الزمان قديما لم يتميز وقت عدم العالم عن وقت وجوده ، ولو لم يتميز ذلك لاستحال القصد إلى ايجاده ، لأنّه لما كان الجمع بين وجوده وعدمه محالا كانت صحّة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه ، فإذا لم يكن الوقتان متميزين استحال القصد إلى الايجاد. [٤]

العاشر : لو كان العالم محدثا لكان المؤثر فيه قادرا ، والتالي باطل ، فالمقدّم

---

(١) في نهاية العقول : «نهاية».

(٢) في النسخ : «مستمر في» ، أصلحناها طبقا للسياق. وفي نهاية العقول : «وهذه اللميكنيّة مستمرة من الأزل إلى الأبد».

(٣) قال الشيخ : «كيف يجوز أن تتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع ، وبم يخالف الوقت الوقت». إلهيات النجاة (فصل في أنّ ذلك يقع لانتظار وقت ...). راجع أيضا المطالب العالية ٤ : ٢٠٣.

(٤) قال الرازي في نهاية العقول بعد ذكر الشبهة المتقدمة : «فهذه الشبه كلّها فلسفية محضة ، وهاهنا شبه أخرى مستخرجة من القواعد الكلامية ونحن نرد مهماتها».

مثله.

والشرطية ستأتي في بيان القادر. ويدلّ على بطلان التالي وجهان :

الأوّل : لو كان قادرا فإمّا أن يقدر على الايجاد في الأزل أو لا ، والأوّل محال ؛ لأنّ معنى الايجاد الاخراج من العدم إلى الوجود ، وذلك ينافي الأزلية. والثاني أيضا محال ؛ لأنّ عدم تمكّنه من ذلك ليس لعدم المقتضي ، لأنّه إخراج له عن القادرية ولا لوجود المانع ، لأنّ المانع إن كان واجبا لذاته امتنع زواله ، وإن كان ممكنا فلا بدّ له من مؤثر ، فذلك المؤثر إن كان قادرا كان ذلك المانع حادثا فلا يكون الامتناع أزليا وقد فرض كذلك ، هذا خلف. وإن كان موجبا لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع فكان ينبغي أن لا يصحّ وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادرا يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني : القادر إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى ، والقسمان باطلان ، فالقول بكونه قادرا باطل.

أمّا بطلان بقاء تلك القادرية : أنّه كان قبل وجود الفعل قادرا على إيجاد ذلك الفعل فلو بقيت تلك القادرية لكان قادرا على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك إيجادا للموجود ، وأنّه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادرية : أنّ قادرية الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في [١] الأزل إلى الآن ، وإلّا كانت قادرية الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل متجددة وذلك باطل اتّفاقا ، فإذا وجد الفعل فلو لم تتعلق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالا لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن فيكون ذلك عدما للقديم ، وهو محال.

---

(١) كذا.

الحادي عشر : [١] لو كان العالم محدثا لكان الله تعالى عالما بالجزئيات ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ المؤثر يستحيل أن يقصد إلى الايجاد والإحداث إلّا إذا كان عالما بأنّ ذلك الشيء معدوم ، فانّه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه القصد إلى الايجاد ، ثمّ إذا أوجد الفعل فلا بدّ وأن يصير عالما بوجوده ، وذلك يقتضي وقوع التغيير في علم الله تعالى ، وهو محال.

الثاني عشر : [٢] لو كان العالم محدثا لكان فاعله مختارا ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : ظاهر ، وأمّا بطلان التالي فلوجهين :

الأوّل : ذلك الاختيار إن كان لغرض وجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من عدمه وإلّا لم يكن غرضا ، وإذا كان الغرض أولى له كان الله تعالى مستكملا بخلق العالم ، وهو محال.

لا يقال : إنّما يلزم الاستكمال لو كان ذلك الغرض عائدا إليه ، أمّا إذا كان عائدا إلى غيره وكان الداعي هو الإحسان إلى الغير اندفع المحذور.

لأنّا نقول : [٣] الإحسان إلى الغير إن كان بالنسبة إلى ذاته أولى من ترك الإحسان عاد الغرض إليه ، وإلّا لم يكن غرضا. ولأنّ كلّ من فعل لغرض غيره كان الفاعل أخسّ من المفعول له كالخادم والمخدوم ، ولما استحال أن يكون غير الله

---

(١) هذا الوجه مبني على علم الباري تعالى. وقد استقصى الرازي الدلائل المبنية على صفة العلم في المطالب العالية ٤ : ١٥٥ ـ ١٦٦.

(٢) راجع إلهيات النجاة (فصل في أنّ ذلك يقع لانتظار وقت ...). وهي الحجّة الرابعة من الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث في المطالب العالية ٤ : ١٤٠.

(٣) أنظر الجواب في شرح الإشارات ٣ : ١٤٩.

تعالى أشرف منه استحال أن يفعل لغرض غيره.

وإن [١] كان ذلك الاختيار لا لغرض كان عبثا ، والعبث على الله تعالى محال. ولأنّه يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال.

الثاني : لو كان الله تعالى فاعلا بالاختيار فإمّا أن يجوز منه فعل القبيح أو لا ، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل ، فلأنّه لو جاز منه فعل القبيح لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يؤيدهم وينصرهم [٢] وأن يكون كاذبا في كلّ ما أخبر عنه من وعده ووعيده ، فلا يعلم انّه يثيب المطيع ويعاقب العاصي ، والعقل قاض بقبح عبادة [٣] من هو بهذه الصفات ، وذلك لا يقوله أحد من أرباب الملل.

وأمّا الثاني ، وهو أن يقال : لا يفعل القبيح فلوجهين :

الأوّل : أصحاب الملل اتّفقوا [٤] على أنّه كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بكفره ، ووقوع ما علم أنّه لا يقع محال فيكون صدور الإيمان محالا فيكون التكليف تكليفا بالمحال ، وهو قبيح.

الثاني : الغالب في الدنيا الشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات ، والقول بالعوض باطل على ما يأتي ، فبطل القول بالمختار. وهذه الشبهة عوّل عليها ابن

---

(١) دفع دخل مقدّر بانّه فعل العالم لا لغرض.

(٢) ولقد أجاد المصنف في عبارته وهي أفضل من عبارة الرازي : «لما أمنا أن يكون الأنبياء الذين ظهرت المعجزات على أيديهم كلّهم يكونون كذابين مع انّ الله تعالى أيديهم ونصرهم ...» ، نهاية العقول في دراية الأصول.

(٣) ق : «العبادة» ، وهو خطأ.

(٤) ق : «يتفقون».

الراوندي [١] وأبو زكريا الطبيب. [٢]

الثالث عشر : [٣] علّة وجود العالم جود الباري وجوده قديم أزلي [٤] ، فيكون وجود العالم أزليا.

الرابع عشر : الايجاد إحسان وفعله أفضل من تركه فلو كان العالم محدثا لكان الله تعالى تاركا للإحسان ـ الذي هو أفضل الأمور ـ مدّة غير متناهية ، وترك الأفضل نقص ، وهو على الله تعالى محال.

الخامس عشر : المفهوم من كون الله تعالى مؤثرا في العالم غير المفهوم من ذات

---

(١) قال بقدم العالم ، كما في الانتصار للخياط : ١٧ و ١٥٠. وله كتاب «التاج» أبطل فيه حدوث الأجسام. المصدر نفسه : ٢.

(٢) كما في التوحيد للنيسابوري : ٢٨٥ ، وفي نهاية العقول : «المتطيب». وانظر الوجه في المطالب العالية ٤ : ١٤٨.

(٣) هذا من شبه برقلس ، كما في نهاية الاقدام : ٤٥ ؛ الملل والنحل للشهرستاني ، ترجمة برقلس. ذكره القاضي عبد الجبار أيضا في المحيط : ٧٤ (وممّا يعتمدونه قولهم : إنّ الباري جواد لم يزل ...).

وجعل الرازي هذا الوجه وما يأتي بعده من الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث. المطالب العالية ٤ : ١٣٧ و ١٣٨.

(٤) فإنّ من أسمائه الحسنى : قديم الإحسان ، دائم الفضل ، باسط اليدين بالعطية ، وكلماته لا تنفد ولا تبيد.

وقال ابن سينا في تعريف الجود : «أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض. فلعلّ من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ، ولعلّ من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد. وليس العوض كلّه عينا ، بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلّص من المذمّة والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحقّ هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه. واعلم أنّ الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص». شرح الإشارات ٣ : ١٤٥. وانظر التفصيل أيضا في «غاية الجود للواجب تعالى» في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء : ٢٩٦.

الباري تعالى ومن ذات العالم ، لإمكان تعقل ذات الله تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثرا في العالم [١] ، فمفهوم المؤثرية ليس وصفا عدميا وإلّا لكان عدم المؤثرية وجوديا ، ضرورة أنّ أحد النقيضين لا بدّ وأن يكون ثبوتيا ، لكن المعدومات يصحّ وصفها بأنّها غير مؤثرة في شيء فيلزم أن تكون المعدومات موصوفة بالصفات الثبوتية ، وهو محال ، فثبت أنّ عدم كون الشيء مؤثرا في غيره أمر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية. فحينئذ نقول : لو لم يكن الباري تعالى مؤثرا في الأزل في وجود العالم ثمّ صار مؤثرا فيه لزم حدوث صفة في ذاته ، وهو محال ، فوجب أن تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة دائما ، وهو المطلوب.

السادس عشر : لو كان العالم محدثا لكان الله تعالى سابقا عليه بمدّة غير متناهية على ما تقدّم [٢] فيكون حدوث العالم موقوفا على انقضاء قدم [٣] المدّة الغير المتناهية وانقضاء ما لا يتناهى محال والموقوف على المحال محال ، فالتقدّم محال ، وإذا انتفى التقدّم ثبت القدم.

السابع عشر : ما رأينا شيئا حادثا إلّا من شيء ، فالبيضة لا توجد إلّا من دجاجة ولا دجاجة إلّا من بيضة [٤] فلو جوزنا حدوث العالم لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة ، حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالصين في الليلة الظلماء بقّة في الأندلس ولا يبصر الإنسان الصحيح الحس في النهار الواضح

---

(١) ولأنّها (أي المؤثرية) نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبين. قواعد المرام : ٦٠.

(٢) في الوجه السادس.

(٣) كذا ، وفي نهاية العقول : «تلك».

(٤) وقد نقل الرازي مثالا آخر عن المتقدمين وهو : ما شاهدنا ليلا إلّا وقبله نهار ، ولا نهارا إلّا وقبله ليل ، فوجب أن يكون الأمر كذلك. وقال : «والمتكلمون شنّعوا عليهم ، وقالوا : هذا جمع بين الشاهد والغائب بمحض التحكم ، وأنّه باطل». ثمّ نقل عن الفلاسفة وجوها لدفع هذا الإشكال. راجع المصدر نفسه : ١٩١ ـ ١٩٤.

الجبل الذي يحضر به ، إلى غير ذلك من المحالات. والأشعرية وإن التزمت هذا لكنّا نلزمهم ما لم يلتزموه وهو أنّهم اتّفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة ولا طريق إلى ذلك إلّا الاستقراء ، فإذا جوزنا حصول الأمر على خلاف ما شاهدناه ، فلم لا يجوز حصول علم بدون حياة؟ فثبت أنّا لو لم نقس الغائب على الشاهد مطلقا لزمنا القول بالسفسطة.

الثامن عشر : لو كان العالم محدثا لكان الباقي مقدورا بالله تعالى ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ المفتقر إلى القادر ليس العدم السابق لأنّه نفي محض فلا تأثير للقادر فيه ، أو الوجود الحاصل ، لكن وجود الشيء حال حدوثه هو وجوده حال بقائه ، وحكم الشيء الواحد لا يختلف ، فلمّا افتقر إلى القادر حال حدوثه وجب أن يفتقر إليه حال بقائه.

وأمّا بطلان التالي ، فلاستلزامه تحصيل الحاصل ، لأنّ القادر تأثيره في تحصيل الوجود والوجود حاصل.

التاسع عشر : قالت المانوية [1] : لو كان الجسم حادثا استحال أن يكون حدوثه عدميا.

لأنّا نقول : لم يكن حادثا فصار حادثا فأحدهما نقيض للآخر فأحدهما ثبوتي ، فإذا علمنا ضرورة أنّ قولنا «ما حدث» عدمي علمنا أنّ قولنا «حدث» ثبوتي. ويستحيل أن يكون نفس الجسم ، وإلّا لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه

---

(١) المانوية : أصحاب ماني بن فاتك (أو فتق بابك) الحكيم الثنوي صاحب القول بالنور والظلمة ، ظهر أيّام سابور بن أردشير ملك الفرس ، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور ، وذلك بعد عيسى عليه السلام ، اتخذ دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . راجع فهرست النديم : ٤٥٦ ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، (ترجمة المانوية).

فالباقي حال بقائه حادث ، وهو باطل بالضرورة فهو زائد ، فإن كان قديما كان حدوث الحادث موجودا قبل وجود ذلك الحادث فالحادث حاصل قبل الحدوث ، هذا خلف. وإن كان حادثا فله حدوث ويتسلسل. وإذا أدى الحدوث إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلا.

لا يقال : حدوثه نفس ذاته ويلزم أن يكون الجسم حادثا أبدا ، فإنّ الجسم لا يوجد في وقت من الأوقات إلّا ويكون محكوما عليه بأنّه حادث ، ثمّ يعارض بأمرين :

الأوّل : إنّا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكنّا توافقنا على حدوث الأعراض وتقسيمكم عائد فيه.

الثاني : هذا التقسيم بعينه عائد في القدم.

لأنّا نقول : لا يمكن الحكم على الجسم حال بقائه بالحدوث ، كيف والمراد منه أنّه ما كان قبل الآن موجودا وإنّما حدث الآن ، والشيء حال بقائه غير محكوم عليه بذلك بل هو حال بقائه محكوم عليه بأنّه كان قبل ذلك ، وليس كلامنا فيه بل في نفس الحدوث ، والاعراض لا نثبتها.

سلمنا ، لكن لا يبقى ، لأنّ حدوث العرض لما كان نفس ذاته لا جرم متى تحقّق كان حادثا ، فلهذا حكمنا أنّ العرض لا يبقى ، وأنتم التزمتم بقاء الجسم ، فإن التزمتم عدم بقائه كان مكابرة ، والجمهور منكم معترفون بفساده.

والمعارضة بالقدم باطلة ، لأنّا لا نحكم على الجسم بأنّه قديم أزلي ولذلك نحكم عليه بأنّ قدمه عين ذاته. أمّا لو قلتم بأنّ حدوثه عين ذاته يلزمكم أن يكون أبدا حادثا ولزم المحذور.

العشرون : لو كان الجسم محدثا فمحدثه إن ساواه من كلّ وجه كان محدثا

مفتقرا إلى محدث ويتسلسل ، وهو محال. وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجودا ، لأنّ ما يخالف الموجود من كلّ وجه يكون قد خالفه في كونه موجودا ، فلا يكون موجودا. وإن ساواه من وجه دون وجه فالمحدث من الوجه الذي يساوي المحدث لا بدّ وأن يكون محدثا فيكون المحدث مركبا من القدم والحدوث ، وهو محال ، لأنّ الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه.

الحادي والعشرون : المؤثر في الجسم إن كان موجبا لزم من قدمه قدم الجسم ، وإن كان مختارا والمختار هو الذي يكون مخيّرا بين الفعل والترك ، والترك يستحيل أن يكون عدميا ، لأنّ القادر إنّما يتخيّر فيما يكون له أثر فيه والعدم المحض لا أثر فيه وإلّا لكان العدم وجودا بل الخيرة إنّما تتحقّق بين الضدين ، فلو كان المؤثر في الجسم قادرا وجب أن يكون للجسم ضد وأن لا يخلو القادر من فعل الجسم وفعل ضدّه فهو في الأزل إن كان فاعلا للجسم كان الجسم أزليا ، وإن لم يكن فاعلا له كان فاعلا لضدّه ، وهو محال ؛ لأنّه لا يعقل للجسم ضد ، ولأنّه لو كان كذلك لكان ضدّ الجسم قديما ، والقديم يستحيل عدمه ، وإذا استحال عدم الشيء استحال وجود ضدّه فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلا ، فلما ثبت بطل ما ذكرتموه.

الثاني والعشرون : لو كان الجسم محدثا وجب أن لا يكون له محدث بالضرورة ، فإمّا أن يكون نفسه ، وهو محال ؛ لأنّ المحدث متقدم بالوجود على المحدث والشيء لا يتقدم على نفسه. أو غيره وهو محال ، أمّا أوّلا : فلأنّ ذلك الغير إمّا إن أثر فيه لأنّه هو لزم من دوامه دوام الجسم ، أو لا لأنّه هو فيعود التقسيم المذكور. وأمّا ثانيا : فلأنّ ذلك الغير إن كان موجبا عاد الإلزام ، وإن كان قادرا ، والقادر ما لم تفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلق ، استحال تأثيره فيه ، لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير فلو كان حصول ذلك الغير لأجل تلك

النسبة دار.

والجواب عن الوجه الأوّل من وجوه : [١]

الوجه الأوّل : نمنع قدم الأثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية أزليا ، فانّ قدم الأثر إنّما يتبع قدم مؤثره لو كان المؤثر موجبا ، أمّا إذا كان مختارا فلا ، فانّه يجوز بل يجب أن يتأخّر أثره عنه.

الوجه الثاني : [٢] المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثرية في الأزل لكنّه مختار والمختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح ، كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فانّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجح. والجائع إذا حضره رغيفان متساويان من كلّ وجه فانّه يتناول أحدهما من غير مرجّح ، وإن حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان إذا حضره قدحان متساويان شرب أحدهما من غير مرجح.

الوجه الثالث : العالم إنّما حدث في ذلك الوقت لأنّ المؤثّر مختار ، والقادر إنّما يفعل أحد مقدوريه دون الثاني ، لأنّ إرادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال : لما ذا رجحت الإرادة ذلك الشيء على غيره؟

لأنّا نقول : هذا السؤال ساقط ، لأنّ الإرادة مرجّحة ومخصصة لذاتها. ولأنّها

---

(١) أنظر الوجه الأوّل إلى السادس في أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ٣٩. راجع أيضا شرح الأصول الخمسة : ١١٥ ؛ شرح الإشارات ٣ : ١٣٠ ؛ المطالب العالية ٤ : ٤٦ ؛ تهافت الفلا سفة : ٥٠ (في إبطال قولهم بقدم العالم) ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٢٩.

(٢) تمسك به أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين. شرح الإشارات ٣ : ١٣١.

لو رجحت غيره لكان السؤال عائدا. وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون كون الإرادة مرجّحة معللة بعلّة أخرى وهو محال ، لأنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها ، كما أنّ كون العلم بحيث يعلم به المعلوم أمر ذاتي له ولما استحال تعطيل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

والمعتمد في دفع السؤال اسناد الترجيح إلى ذات الإرادة لئلا يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال : هذا السؤال باطل لأنّه عائد في كلّ وقت.

لأنّا نقول : بل هو حقّ لأنّه عائد في كلّ وقت.

الوجه الرابع : قالت الأشعرية : إنّه تعالى عالم وعلمه متعلّق بجميع الأشياء وإذا كان كذلك كان تعالى عالما بأنّ الأشياء توجد وأنّها لا توجد ووقوع ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد محال ، وعدم وقوع ما علم أنّه يوجد محال أيضا والإرادة لا تتعلّق بالمحال ، فلا جرم تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعدم وقوع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه. ولما علم الله تعالى أنّ العالم يوجد في الوقت المعيّن أراد إيجاده فيه دون ما قبله وما بعده.

الوجه الخامس : قالت المعتزلة : إنّ الله تعالى إنّما رجح إيجاد العالم في ذلك الوقت ، لأنّ الإيجاد إحسان والإحسان أفضل من تركه ، وإنّما اختص الإيجاد بذلك الوقت لجواز أن يكون إيجاده في ذلك الوقت متضمنا لنوع مصلحة عائدة إلى المكلّف لو أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة ، وحينئذ يكون إيجاده في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غيره. ولما دلّ الدليل على حدوث العالم ودلّ الدليل على أنّ اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت دون ما عداه إنّما يكون لاختصاص ذلك الوقت بمرجح ومخصص لا يوجد في غيره وجب علينا القطع بذلك وإن

كنّا لا نقع على تفصيل تلك المصلحة. [١]

الوجه السادس : قال بعض المعتزلة : حدوث العالم قبل أن أحدثه الله تعالى محال فلهذا لم يحدثه الله تعالى فيه.

الوجه السابع : العالم محال الوجود في الأزل ، وإلّا لكان إمّا متحركا أو ساكنا وهما محالان في الأزل ، فاستحال وجود العالم في الأزل.

ولأنّ الفعل في الأزل محال ، لأنّ الفعل ما له أوّل والأزل ما لا أوّل له والجمع بينهما محال. وإذا كان ممتنعا لم يصحّ إيجاده أزلا فلهذا كان العالم حادثا عن الله تعالى وامتنع كونه قديما.

الوجه الثامن : قبل العالم لا وقت ، فلا يصحّ أن يقال : لم لا حدث العالم قبل أن يحدث؟ [٢]

الوجه التاسع : تعارض قولكم باستحالة الترجيح من غير مرجّح بأمور سبعة :

الأمر الأوّل : الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الأجزاء فالنقط المفروضة فيه متشابهة ، ثمّ إنّ بعضها يعيّن للقطبية [٣] دون البعض. وحصلت دائرة مخصوصة تعينت لكونها منطقة [٤] دون غيرها مع تساوي الجميع من غير مرجّح. وكذا يتعين خط لأن يكون محورا دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجّح.

---

(١) قال الرازي : «أقصى ما في الباب أن يقال : إنّا لا نعرف لذلك الوقت المعيّن خاصية معينة ، إلّا أنّا نقول : عدم علمنا بذلك لا يقدح في حصوله في ذلك الوقت» المطالب العالية ٤ : ٤٨.

(٢) وهذا قول أبي القاسم البلخي ـ وهو المعروف بالكعبي ـ ومن تبعه منهم. شرح الإشارات ٣ : ١٣١.

(٣) في النسخ : «للقطعية» ، والصحيح ما أثبتناه طبقا لما في المطالب العالية : «فاختصاص نقطتين من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية ...» ٤ : ٥١.

(٤) في النسخ : «منقطعة» ، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

الأمر الثاني : حركة الفلك الأعلى على خلاف التوالي كما انّه ممكن ، فكذا حركته على التوالي ممكن أيضا فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجّح.

الأمر الثالث : جميع الحركات بأسرها متساوية النسبة إليه ، ولا ريب أنّ الحركات مختلفة بالسرعة والبطء ، فحصول سرعة معيّنة في حركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحا من غير مرجّح.

الأمر الرابع : كلّ فلك من الأفلاك له ثخن معين وحدّ محدود مع أنّ حصوله على أكثر من ذلك الثخن أو الحدّ ، أو أقلّ ممكن ، فاختصاصه بذلك الثخن المعيّن والقدر الخاص يكون ترجيحا من غير مرجّح.

الأمر الخامس : الفلك بسيط متشابه الأجزاء من كلّ الوجوه فاختصاص جانب منه بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائر الجوانب يكون ترجيحا للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

الأمر السادس : الفلك بسيط فاختصاص كلّ واحد من التداوير والأوجات والحضيضات بجانب معيّن منه دون جانب مع تساوي سائر الجوانب ، وإلّا لم يكن بسيطا ، ترجيح من غير مرجّح.

الأمر السابع : الفلك الممثل في كلّ كوكب له فلك ممثل يشمل على فلك خارج المركز وعلى متمم ، فاختصاص جانب من متممات الأفلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجّح.

الأمر الثامن : العالم عندكم قديم لكن لا شكّ في حدوث الاعراض والتراكيب فاختصاص حدوث كلّ واحد منها بالوقت المعيّن دون الوقت الذي حدث فيه مثله يكون ترجيحا من غير مرجّح ، فلزمكم في الصفات المحدثة ما ألزمتمونا في حدوث العالم.

الأمر التاسع : اتصاف مادة كلّ عضو بصورته إمّا أن يكون لاستحقاق تلك المادة لتلك الصورة أو لا يكون كذلك ، فإن كان الأوّل لم يكن ذلك الاستحقاق للجسمية المشترك فيها بل لأمر ورائها فيكون كلّ جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفا به والقوّة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإمّا أن يكون تأثير القوّة في ذلك الجسم تأثيرا متشابها ، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة ، فتكون أعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض ، هذا خلف. أو لا يكون تأثيرها فيها متشابها مع أنّ نسبتها إلى جميع أجزاء الحامل على السوية فقد جوزتم في الموجب أن يترجح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبته إلى الكل ، فإن جوزتموه في الموجب فتجويزه في القادر أولى. وإن كان الثاني كان واهب الصورة قد خصص كلّ واحد من مواد الأعضاء بصورة مخصوصة مع أنّ نسبة جميع تلك [١] المواد إلى جميع تلك الصور على السواء وذلك يقدح في أصل دليلكم.

قالت الفلاسفة : حاصل أجوبتكم كلّها يرجع إلى شيء واحد وهو أنّكم اخترتم [٢] أنّ كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلا في الأزل. [٣]

أمّا أوّلا : فلأنّ الفعل [٤] لم يكن ممكنا في الأزل فشرط جوازه ووجوده عن المؤثر انتفاء الأزل ، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتا في الأزل ، فلا يكون شرط التأثير موجودا ، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلا في الأزل.

وأمّا ثانيا : فلأنّ شرط الوجود ترجيح القادر وذلك الترجيح لم يكن حاصلا

---

(١) «تلك» ساقطة في ق.

(٢) ق : «أجزتم».

(٣) أو أنّ الممكن لا يحتاج إلى المرجّح. المطالب العالية ٤ : ٥٩.

(٤) ق : «العقل».

في الأزل ، وإلّا لوجد العالم في الأزل ، فلم يكن كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلا في الأزل.

وأمّا ثالثا : فلأنّ شرط التأثير الإرادة المتعلقة بذلك الوقت الذي حدث فيه وذلك الوقت لم يكن حاصلا في الأزل ، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلا في الأزل.

وأمّا رابعا : فلأنّ شرط التأثير حصول الوقت الذي تعلّق العلم بإيجاده فيه وذلك الوقت لم يكن حاصلا في الأزل ، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلا في الأزل.

وأمّا خامسا : فلأنّ شرط الايجاد حصول المصلحة وتلك المصلحة لم تكن حاصلة إلّا في وقت إيجاده ، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلا في الأزل.

وأمّا سادسا : فلأنّ الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم شرط لوجود العالم وهو جزء من المؤثر التام ، ولم يكن حاصلا في الأزل.

وأمّا سابعا : فلأنّ الأزلية إذا كانت مانعة من [1] وجود العالم كان نفيها شرطا في إيجاده ونفيها لم يكن حاصلا في الأزل ، فلم يكن ما لا بدّ له في المؤثرية حاصلا في الأزل.

فظهر أنّ حاصل هذه الأجوبة كلّها راجع إلى أحد القسمين اللذين أبطلناهما ، وهو أنّ كلّ ما لا بدّ له في المؤثرية لم يكن حاصلا في الأزل.

وأمّا ثامنا : فلأنّ شرط حدوث العالم حضور وقته وقبل العالم لا وقت ، فلم يكن الشرط حاصلا في الأزل.

ثمّ نجيب عن كلّ واحد واحد على التفصيل :

---

(١) ق : «في».

أمّا الأوّل : فلأنّ هذا المختار إمّا أن لا يمكنه إيجاد العالم في وقت آخر أو يمكنه ذلك فإن لم يمكنه ذلك فهو إمّا أن يكون لأجل خاصيّة في هذا الوقت أو لا لخاصيّة فيه ، والأوّل باطل لتساوي الأوقات كلّها في الماهية بالضرورة فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضا صحّة حدوث العالم في نفسه وصحّة محدثية الباري تعالى له إن اختصتا بذلك الوقت كانتا قبله ممتنعتين لذاتيهما ثمّ انقلبتا إلى الإمكان ، وانقلاب الحقائق محال لافضائه إلى السفسطة ويلزم نفي الصانع على ما تقدّم. وإن لم تختصا بذلك الوقت كان المؤثر متمكنا من التأثير في غير ذلك الوقت.

وأيضا فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في اختصاصه بهذه الصحّة كان ذلك الوقت موجودا قبل حدوث العالم ، وهو يقتضي قدم الزمان. ولأنّ الوقت من العالم فيكون العالم موجودا قبل أن يكون موجودا.

وأيضا فتلك الصحّة لما لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت ثمّ حصلت فيه فإن لم يكن لها مؤثر أصلا فقد حدث الشيء لا عن مؤثر ، وهو محال ويسدّ باب إثبات الصانع. وإن كان لها مؤثر نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤثر في تلك الصحّة أنّها مختصة بذلك الوقت أو غير مختصة ، ويعود الكلام الأوّل بعينه.

وإن لم يكن لخاصيّة في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الأوقات ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأمّا إن كان الفاعل مختارا يمكنه أن لا يوجد العالم في الوقت الذي أوجده فيه فيكون إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه ممكنا فيحتاج إلى المؤثر ، ويعود الإشكال.

لا يقال : القادر يرجح لا لأمر ، كالهارب من السبع وشبهه. أو أنّ الإرادة الأزلية خصصت ترجيح المقدور على غيره لذاتها في وقت معين.

لأنّا نقول : تقدم إبطال الترجيح من غير مرجّح ، وسيأتي هنا. والقادر إن لم يمكنه اختيار العالم في غير ذلك الوقت فهو موجب. ولأنّ اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه ، فذلك الاختيار لا يكون واجبا لذاته ولا من لوازم ذاته ، فيكون وجوبه تعالى غير ذاته وهو محال ؛ لأنّ ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستندا إلى ما عدا ذاته. وإن أمكنه لم يترجح أحد الاختيارين إلّا لمرجّح ، فإن كان اختيارا آخر تسلسل أو انتهى إلى ذاته ، وذلك عودا إلى ما قلناه.

وأمّا الثاني : فهو باطل ، لأنّ العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر ، فلو جوزنا ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح لم يمكننا أن نحكم في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر ، وهو يسدّ باب إثبات الصانع. ونمنع تساوي الطرفين في صورة الهارب من كلّ الوجوه.

سلّمنا ، لكنّه يرجّح لأنّه يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه أو يغفل عن أحدهما ، فأمّا لو اعتقد تساويهما من كلّ الوجوه فانّه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما ، لأنّ الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فانّه يقف في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرك إلّا عند المرجّح.

أو نقول : لا نسلّم انتفاء المرجّح فجاز أن يرجّح أحدهما لأمر لا نعلمه وكذا باقي الصور. وأيضا لما تساوى الفعل والترك بالنسبة إلى القادر كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقا وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك ويلزم نفي الصانع.

وأيضا لما استويا بالنسبة إليه فترجّح أحدهما إن لم يتوقف على نوع مرجّح منه كان وقوعه لا بايقاعه بل من غير سبب فيلزم نفي الصانع ، وإن توقّف عاد التقسيم فيه أنّه هل كان حاصلا في الأزل أم لا؟

وأمّا الثالث : فباطل ، لأنّا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجّحة بل نعلل كونها

مرجّحة لهذا الشيء على ضدّه ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجّحية تعليل أصل المرجّحية ، فإنّ الممكن لما دار بين الوجود والعدم حكمنا بأنّه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجح ، ولا يكون ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا ، فكذا هنا. والحاصل أنّ كون الإرادة مقتضية للترجيح ذاتي ، فأمّا هذا الترجيح فلا.

لا يقال : لو كانت مرجّحية المعيّنة مقتضية علّة لكان مطلق مرجّحيته مقتضيا علّة.

لأنّا نقول : الملازمة ممنوعة ، لأنّ المرجّحية المطلقة لا توجد وإنّما الموجود مرجّحية خاصة وهي واقعة على نعت الجواز فتستدعي مسببا ، كما أنّ الممكنات دائما مستدعية مؤثرا لا من حيث إنّها ممكنة بل من حيث إنّها لا تخلو عن طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلّق الإمكان.

وأيضا إرادته إن لم تكن صالحة لتعلّق إيجاده في سائر الأوقات كان موجبا بالذات فلزم قدم العالم. وإن كانت صالحة فترجّح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجّح وقع الممكن لا عن المرجّح. وإن توقّف عاد الكلام فيه وتسلسل.

وأيضا تعلّق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطا بوقت ما لزم قدم المراد ، وإن كان مشروطا به كان ذلك الوقت حاضرا في الأزل ، وإلّا عاد الكلام في كيفية احداثه ويتسلسل.

وأمّا الرابع : فباطل ، لأنّ العلم بالوقوع تبع [١] الوقوع ووقوع ذلك الشيء تبع الأمر الذي خصصه بالوقوع دون مثله وهو الإرادة فلو عللنا تعلّق الإرادة بوقوعه بتعلق علم الله بوقوعه دار. وأيضا تغير المعلوم محال فيمتنع عقلا إحداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه ، وهو يقتضي كونه

---

(١) ق : «مع».

موجبا بالذات.

وأمّا الخامس : فباطل أيضا ، لأنّ المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر ، لم يكن ذلك مرجّحا لذلك الوقت على سائر الأوقات. وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت آخر محالا ، فتلك الاستحالة إمّا أن تكون لعين الشيء وذاته أو لأمر لازم أو لأمر عارض ، والأقسام باطلة لما مرّ.

وأيضا فلأنّا نعلم بالضرورة انّا لو قدّرنا أنّ الله تعالى خلق العالم قبل خلقه بآن واحد أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك المقدار لم يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلّفين لا سيّما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علما بذلك.

وأيضا حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع ، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضا تلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثه قبله ، وإن وجب حدوثه في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ولزم نفي الصانع ، وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل.

ولأنّ فاعلية الله تعالى إن اعتبر فيها رعاية المصالح وجب فيما لا مصلحة فيه أن لا يوجده ، لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بانّه لا يستوجب إلّا العقاب ليس مصلحة فوجب أن لا يوجد. وإن لم تعتبر فيها تلك بطل أصل الجواب.

وأمّا السادس : فباطل لما تقدّم من امتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته. ولأنّ الماهية لا يمتنع قبولها للوجود أو لا قبولها له ، فيكون شاملا للأوقات.

وأمّا السابع : فباطل بما تقدّم من أنّ التأثير لا يستدعي تقدّم العدم. وأيضا يعارض بأنّه لو وقع العالم قبل الوقت الذي وقع فيه بمقدار سنة فقط لم يصر بذلك أزليا فحينئذ يتحقّق الإشكال وهو أنّ إمكان حدوث العالم ليس له ابتداء ، إذ لا وقت يفرض أن يكون مبدأ للإمكان إلّا وهو ممكن الحدوث قبله وأنّه لا يصير أزليا بأن يوجد قبله بآن واحد. وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأ ثبت أنّه دائما ممكن الثبوت. (١)

وأمّا المعارضات فضعيفة. (٢)

أمّا الأوّل : فلأنّ تعين النقطتين للقطبية وتعين تلك الدائرة للمنطقية والخط للمحورية إنّما كان لأجل أنّ الفلك إذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانّه يستحيل عقلا أن تصير سائر النقط وسائر الدوائر منطقة ، فإذن تعيّن الأقطاب والمناطق بسبب تعين الحركات. وتعين الحركات لأمور ثلاثة :

الأوّل : إنّ نظام العالم السفلي لا يحصل إلّا بالحركة على هذا الوجه.

الثاني : الحركة من المشرق إلى المغرب مضادة للحركة من المغرب إلى المشرق

---

(١) ق : «القبول».

(٢) قال الرازي : «واعلم أنّا قبل الخوض في الجوابات المفصلة نذكر كلاما كليا عقليا في دفعها : فنقول : إنّ النقوض المذكورة ، إنّما أوردتموها على قولنا : الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح. فهل أنتم تعترفون بصحّة هذه المقدمة أو تنكرونها؟ فإن سلمتم صحّتها فقد زالت تلك النقوض وتلك المعارضات ، لانّها بأسرها واردة على هذه المقدمة فلما كانت هذه المقدمة صحيحة كانت تلك النقوض والمعارضات كلّها فاسدة مدفوعة باطلة. وأمّا إن منعتم صحّة هذه المقدمة ، فحينئذ لا يمكنكم أن تستدلوا بإمكان الممكنات وحدوث المحدثات على وجود موجود واجب الوجود ، وذلك في نهاية الفساد والبطلان. فهذا كلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات على سبيل الإجمال». المطالب العالية ٤ : ٧٩.

ولا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لضده. [١] فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحا لأحد المثلين على الآخر بل ترجيحا للشيء على ما يخالفه وهو غير منكر ، إنّما المنكر ترجيح الشيء على مثله.

الثالث : حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول المفارقة ، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبه لا يحصل إلّا بالحركة المخصوصة ، فلذلك اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

وبهذه الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في البطء والسرعة.

قال أفضل المحقّقين : «اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه ، إذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالفعل [٢] ، ولما وجد [٣] متحركا على وضع ما حكم بوجود [٤] ذلك المخصص بالإجمال ، وحكم بأنّ ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد». [٥]

وأمّا الثاني والثالث : فلأنّ مادة كلّ فلك لا تقبل غير ذلك النوع من الحركة ، أو أنّها وإن كانت قابلة لسائر الأنواع لكن العناية بالسافلات لا تحصل إلّا من

---

(١) لأنّه لم يثبت في العقل : أنّ الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والأحكام. نفس المصدر : ٨١.

(٢) في المصدر : «بالتفصيل».

(٣) في المصدر : «وجده».

(٤) في بعض نسخ المصدر : «بجوده» ، وهو خطأ.

(٥) شرح الإشارات ٢ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

هذه الحركة ، أو لأنّ تشبه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل إلّا بهذه الحركة.

وأمّا الرابع : فلأنّ مادة كلّ فلك غير قابلة لما هو أزيد من المقدار الحاصل لفلكها أو أنقص ، ولما كان الزائد والناقص محالين لا جرم استمر ذلك الامتناع ، وأمّا حدوث العالم قبل أن حدث فلو كان ممتنعا استمر ذلك الامتناع ولما حدث أصلا ، فلمّا حدث علمنا أنّه ممكن في كلّ وقت.

وأمّا الخامس : فاختصاص الكواكب والتداوير والأوجات والحضيضات بمواضع معينة من الفلك ، فلأنّا لا نقول : حصل الفلك أوّلا ثمّ حصل الكواكب [١] وأحدث فيه نقرة حتى يرد السؤال بأنّه لم أحدث النقرة من ذلك الجانب دون سائر الجوانب؟ بل نقول : حدث الفلك والكوكب معا ، ويلزم من حدوث الكوكب حصول تلك النقرة ، ثمّ استحال بعد ذلك انتقال الكوكب منه لاستحالة الخرق على الفلك.

فالحاصل : أنّ موضع الكوكب لو تعين قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازما. فأمّا إذا كان تعيّن تلك الأحياز والمواضع بسبب [٢] اختصاصها بها فلا ، فإنّ ذلك الحيز إنّما صار ذلك الحيز بحصول ذلك الكوكب فيه وإلّا كان مصمتا من [٣] غير تلك الحفرة والنقرة.

ثمّ إنّ الكواكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل لامتناع الخرق على الفلك ، وهو جواب السادس والسابع.

وأمّا الثامن : فلأنّ حدوث الحوادث في عالمنا هذا إنّما يكون لأنّ المواد

---

(١) ج : «الكواكب».

(٢) ج : «لسبب».

(٣) ق : «عن».

العنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية الدورية يختلف استعدادها بحسب الاستعدادات المختلفة تفيض [١] عليها من العقل الفعال كيفيات مختلفة ، فلو لا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا ، ثمّ تلك الحركات السماوية لا بدّ وأن يكون كلّ واحد منها مسبوقا بغيره لا إلى أوّل ليكون كلّ متقدم متقربا للعلّة الموجدة إلى المعلول بعد بعدها عنه ، وذلك هو الذي يقتضي قدم العالم.

والأصل في ذلك أنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثرة.

أمّا المعدّة فيجوز تقدمها على المعلول لأنّها غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرّب العلّة إلى المعلول. وأمّا المؤثرة فانّها يجب أن تكون مقارنة للأثر معه. مثاله في الأفعال الطبيعية : أنّ الثقل علّة للهوى ، ثمّ إنّ الثقل لا ينتهي بحركته إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه ، فالحركة السابقة علّة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإرادية : أنّ مريد الحج تكون تلك الإرادة الكلية سببا لحدوث إرادات جزئية مترتبة يكون كلّ واحد منها علّة بالعرض للآخر ، فانّه لا تنتهي الحركة إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحدّ سببا لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك منه إلى الحدّ الذي يليه ، والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة موجود معها. فلهذه الحوادث سبب قديم هو الواهب للصور المفيض للوجود ، لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض ، وصيرورة المادة مستعدة بعد أن لم تكن إنّما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كلّ سابق علّة

---

(١) كذا.

لاستعداد المادة لقبول اللاحق.

فإذن لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلّا بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلول ، وتجعل المادة مستعدة لقبول التأثير. وأيّ شيء يفرض أن يكون أوّلا للحوادث فلا بدّ وأن تكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت ، فعلى هذا النهج يمكن حدوث الحوادث.

لا يقال : تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علّة.

لأنّا نقول : المؤثرية حكم إضافي لا وجود له في الخارج فلا يستدعي علّة.

ولنعقد في هذا الموضع مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية ، فنقول : هذه الحوادث لا بدّ لها من أسباب ، ولا بدّ وأن تكون أسبابها حادثة أو مشاركة في أمور حادثة ، فإمّا أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة أو لحدوث قرب عللها منها ، والأوّل يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معا ، وهو محال.

فإذن حدوثها لأجل قرب عللها منها وذلك القرب لأجل أنّ السابق علّة لصيرورة ذلك الحادث مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور ، فتلك الأمور المتعاقبة إن كانت آنيّة لزم تتالي الآنات ، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضا لا يكون بينها اتصال بل هي متقاطعة فلا يكون وجود شيء منها متعلقا بوجود الآخر فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى اللاحق ، فلا يكون علّة معدّة وقد فرض كذلك ، هذا خلف.

فإذن بين تلك الحوادث اتصال. فإذن الآنات غير موجودة بالفعل ، بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضا بحيث متى فرض فيه آن كان مشتركا بين الجزءين ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، والذي هذا حاله هو الزمان ، والزمان متعلق الوجود بالحركة ، فثبت أنّ السبب القريب لحدوث الحوادث أمر

مقتض متصل غير مركّب من أمور غير قابلة للقسمة. وذلك أيضا مبدأ من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

فظهر منه أنّه يمتنع حدوث حادث إلّا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

وأمّا التاسع : فلأنّ اختصاص مادّة كلّ عضو بصورته لأنّ تلك المادة كانت مستعدة لتلك الصورة بسبب أمور حادثة سابقة عليها. والسبب في حصول تلك الأمور السابقة حال حصولها أمور أخر سابقة عليها لا إلى أوّل.

والجواب : قولكم : «إنّه قد تقرر في بداية العقول أنّ الممكن كيف كان لا بدّ له من مرجّح سواء كان قادرا أو لم يكن» مسلّم ، فانّا نوجب استناد الممكن إلى المؤثر ، لكن ليس بحثنا في ذلك بل في تجويز وقوع أحد طرفي الممكن عن المؤثر لا لمرجح ؛ فإنّا ندعي الضرورة فيه ، كالهارب من السبع والجائع والعطشان إذا تساوت الأشياء المؤدية إلى مطلوبه ، فانّه يختار أحدها لا لمرجح.

ولا نقول : إنّه يقف متحيرا حتى يدركه السبع أو يشتد جوعه أو عطشه. ولو خطر ببال أحد شيء يمكن أن يكون مرجّحا مثل أن يكون أحد الجوانب أقرب إليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا ، فلنفرض الاشتراك في هذه الأمور.

وأيضا يقتضي دوام المعلول الأوّل لوجوب دوام واجب الوجود ودوام الثاني لدوام الأوّل وهلم جرا ، وهو ينفي الحدوث أصلا. والقادر يمكنه الإيجاد في غير ذلك المؤثر.

قوله [1] : «إمّا أن يعتبر في تعلّق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معيّن ذلك الوقت أو لا يعتبر» ضعيف ، لأنّكم إن عنيتم بكون ذلك الوقت معتبرا أنّ للوقت

---

(١) أي قول الرازي حكاية عن الفلاسفة في المطالب العالية ٤ : ٥٩ وما يليها. كذلك في سائر الموارد الآتية.

أثرا في كون الإرادة متعلّقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت فذلك لا نقول به. وإن عنيتم به أنّ إرادة الله تعالى اقتضت لذاتها من حيث هي هي إيقاع العالم في ذلك الوقت على أن يكون الوقت ظرفا للوقوع لا مقتضيا للإيقاع ، فهو حق. وأنتم ما ذكرتم في إبطال هذا الاحتمال شيئا ولا يلزم منه دوام العالم. وكما استند أصل الترجيح إلى الإرادة كذا الترجيح الخاص ، وإلّا لكان موجبا بالنسبة إلى الخصوصية ، وهو محال.

وبالجملة فكلّ فعل إرادي سواء كان كليا أو شخصيا فانّ الإرادة مخصصة له بالإيجاد لذاتها ، وإذا تعلّقت بوقت خصصت ذلك الوقت على سبيل الوجوب. ولا يلزم كونه تعالى موجبا ، لأنّ الموجب هو الذي يفعل لا [١] بالقصد والإرادة. ليس الذي يفعل بإرادة موجبة للتخصيص لذاتها وإرادته متعلّقة بإيجاده في وقت مقدّر. وليس بحادث ، لأنّه أمر مقدّر لا محقّق فلا يكون حادثا.

والعلم التابع هو الانفعالي لا الفعلي ، وتغير المعلوم محال من حيث العلم الذي هو فرض لمطابق العلم ، ولا ريب في وجوب الشيء حال فرض وجوده وحال فرض مطابق وجوده. والمصلحة إذا فرض اختصاصها بوقت امتنع حصولها في غيره. وادعاء العلم بعدم اختلال شيء من المصالح على تقدير إيجاد العالم قبله بآن أو على تقدير حصول أزيد منه [٢] في المقدار ، دعوى باطلة. وخلق الكافر مصلحة وكذا تكليفه ، وسيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

والانقلاب غير حاصل ، لأنّ فرض الامتناع في وقت لا يزول فانّه دائما ممتنع في ذلك الوقت ، وقبل الوقت لا وقت حتى يفرض فيه إمكان وجود العالم.

قوله : «تعيّن النقطتين المخصوصتين للقطبية والدائرة المخصوصة لكونها

---

(١) «لا» ساقطة في ق.

(٢) ج : «فيه».

منطقة والخط لكونه محورا لأجل تعين تلك الحركة».

قلنا : لا نزاع في ذلك ، ولكن لما ذا اختص الفلك المعيّن بالحركة المخصوصة؟

قوله : «لأنّ نظام العالم لا يحصل إلّا بالحركة على هذا الوجه».

قلنا : هذا باطل ، لأنّا نعلم بالضرورة أنّا لو قدّرنا حركة الكواكب هذه الحركة المخصوصة وعلى بطئه وسرعته ، لكن إلى ضدّ تلك الجهة فانّه لا يختل شيء من منافع العالم.

سلّمنا ، لكن يبطل أصل الدليل ، لأنّه إذا جاز لكم أن تزعموا أنّ الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم ، فلم لا يجوز أن يقال : الباري تعالى إنّما اختار ايجاد العالم في الوقت المعيّن رعاية منه لنظام العالم ورعاية لمصلحة العالم؟ وبأيّ شيء يقدح في هذا أمكن أن يقدح به فيما ذكرتموه.

قوله : «الحركة من جهة إلى أخرى تضاد الحركة من الجهة الأخرى إلى الأولى ولا يلزم من كون الشيء قابلا لشيء كونه قابلا لضدّه».

قلنا : لا نزاع في مضادة هاتين الحركتين ، ولكن قد دللنا على أنّ كلّ عرض يصحّ أن يتصف به جسم يصحّ أن يتصف به كلّ جسم ، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلة في الفلك الأوّل فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلا لها وبالعكس فيكون اختصاص كلّ واحد من الفلكين بإحدى الجهتين لا لمرجح ، وذلك يبطل كلامكم.

قوله : «حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول فجاز أن يكون التشبه حاصلا بإحدى الحركتين دون الأخرى ، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات».

قلنا : هذا باطل ، لأنّ الفلك إذا حاول لأنّ التشبه بالعقول [١] فليس ذلك لأنّه يحاول أن يجعل نفسه مثل العقل ؛ لأنّ الجسم لا يصير عقلا لاستحالة انقلاب الأجناس ، بل المعيّن من هذا التشبه أنّ الفلك يحاول أن يحصّل بالفعل كلّ الكمالات التي يمكن حصولها له كما أنّ العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كلّ ما يمكن الحصول له ، وإن كان المعنى من التشبه ذلك لم يكن اختلاف ماهيات العقول موجبا اختلاف هذه الحركات ، لأنّ العقل المجرّد كيف كان حقيقته وماهيته فإن تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلا.

لا يقال : ماهيات العقول مختلفة فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة لحركة [٢] مخصوصة كونها موجبة حركة أخرى ، لأنّه ليس الموجب لذاته شيئا موجبا لذاته كلّ شيء.

لأنّا نقول : لا نزاع في ذلك ، ولكن العقل لمّا لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام لقبول أثره الخاص أولى من غيره إلّا لأمر زائد على الجسمية ، وذلك الزائد إن كان حالا في الجسم عاد السؤال فيه وإن كان محلا له كان باطلا لما مرّ من أنّ الجسمية لا محلّ لها.

قوله : «افتقار الموضع المعيّن من الفلك ليس متأخّرا عن وجود الفلك».

قلنا : هذا باطل ، لأنّ كون ذلك الموضع للكوكب عبارة عن السطح مع إضافة خاصة وهي كونها محيطا بجسم آخر فتلك الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم فيكون حصول تلك النقرة متأخرا لا محالة عن

---

(١) ج : «العقل».

(٢) ج : «حركة».

تكون جسم الفلك ، وذلك يبطل ما ذكرتموه ، وهو جواب عذرهم عن المتمّمات.

قوله على المعارضة الثامنة [١] : «حدوث الحوادث إنّما كان لأنّ الحركات السماوية معدّة لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور».

قلنا : هذه عبارات هائلة ، ونحن نذكر تقسيما حاصرا يبطلها ، فنقول : علّة هذه الحوادث إن كانت قديمة فإن لم يتوقف فيضانها عن تلك العلّة القديمة على حدوث حادث كان ذلك اعترافا بأنّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديما ، فيبطل أصل دليلكم. وإن توقّف فالعلّة قبل حصول الشرط ما كانت علّة بالفعل وعند حصوله صارت علّة بالفعل ، فكونها علّة بالفعل حكم حادث لتلك الماهية بعد أن لم يكن فلا بدّ لها من مؤثر ، وذلك المؤثر إن كان سابقا عليه فقد أمكن أن تكون علّة وجود الشيء مقدما عليه ، وإذا جاز ذلك جاز استناد وجود كلّ حادث إلى حادث آخر قبله لا إلى أوّل ، كما هو مذهب الفلاسفة ، من غير أن يستند ذلك الحادث إلى مؤثر قديم ، وذلك يسدّ باب إثبات المؤثر القديم. وإن كان المؤثر في تلك العلّة أمرا مقارنا له فالمقارن إن كان معلولا له دار ، وإن لم يكن معلولا فالكلام في حدوث ذلك المقارن كالكلام في الأوّل وتسلسل ، وتعود الأقسام المذكورة بعينها.

وإن كانت علّة الحادث المعيّن حادثة أيضا فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل فيلزم إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معا ، وهو يسدّ باب إثبات الواجب. وإن كان سابقا عليه كان هو أيضا مستندا إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أوّل على ما هو مذهب الفلاسفة ، وذلك يسدّ باب إثبات الصانع. فثبت أنّه إمّا أن يلزمهم نفي الصانع أو الاعتراف بمؤثر قديم يتخلف أثره عنه.

---

(١) في النسخ : «الخامسة» ، وما أثبتناه هو الصواب.

لا يقال : أنتم بنيتم هذا الكلام على أنّ علّية العلّة المؤثرة حكم زائد على ذاتها ، وهو ممنوع.

لأنّا نقول : الفلاسفة اتّفقوا أنّ مقولة أن يفعل أحد أجناس الأعراض ، فلا يمكنكم الامتناع من ذلك هنا.

ثمّ نقول : هذه الشبهة التي ادعيتم قوتها لا تدل على قدم الأجسام لاحتمال أن يقال: إنّ واجب الوجود مريد بإرادات حادثة لا أوّل لها وكلّ سابق منها علّة لحصول اللاحق على الوجه الذي ذكرتموه في الحركة ثمّ تلك الإرادات انتهت إلى إرادة حادثة متعلّقة بإيجاد الأجسام. فعلى هذا : الحوادث وإن لم تكن لها بداية إلّا أنّ الأجسام مع ذلك تكون حادثة.

لا يقال : هذا مبني على أنّه تعالى عالم بالجزئيات قاصد إلى إيجادها.

لأنّا نقول : سيأتي إثباتهما.

سلّمنا : فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته علّة لوجود موجود غير جسماني له إرادات جزئية لا بداية لها ، ثمّ إنّها انتهت تلك الإرادات إلى إرادة متعلّقة بخلق الأجسام؟ وعلى هذا الفرض تكون الأجسام محدثة.

لا يقال : القصود الجزئية لا تحصل إلّا مع الإدراكات الجزئية وهي لا تحصل إلّا مع الآلات الجسمية ، فيلزم من لا أوّلية تلك الإرادات لا أوّلية الجسم.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ الإرادات الجزئية إنّما تحصل بالآلات الجسمانية. وهذا الاحتمال مذهب قوم من الحكماء القائلين بحدوث العالم ، وكان محمد بن زكريا الطبيب من المتأخرين ناصرا له ، ولم يستقل أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.

والجواب عن الثاني [١] : أنّه معارض بالحادث اليومي ، فانّه صحيح الوجود في الأزل وإلّا لم يوجد فيكون واجب الوجود في الأزل لما قلتم ، لكنّه حادث بالضرورة ، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن العالم. فإن أجبتم بأنّ الحادث المعيّن كان ممتنعا في الأزل ثمّ انقلب ممكنا فيما لا يزال ، فنحن نقول في كلّ العالم كذلك. وإن قلتم : إنّه كان ممكنا في الأزل مع أنّه لم يجب حصوله في الأزل ، فكذا هنا.

ثمّ نقول : إنّه صحيح الوجود في الأزل بالنظر إلى ذاته لا إلى كونه محدثا وممتنع في الأزل باعتبار وصف المخلوقية ، فلا يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا ولا وجوده أزلا ولا استحالة العالم في الأزل لذاته ولا استغناء الحادث عن المؤثر ، وبه يعرف بطلان الكبرى.

وعن الثالث : [٢] لا نسلّم سبق الإمكان في الخارج ، لأنّه أمر ذهني لا وصفا ثبوتيا على ما تقدّم [٣] فلا يستدعي محلا ، وإلّا تسلسل. وتلازم الهيولى والصورة ، تقدّم بطلانه. [٤] ويعارض بالهيولى نفسها فانّها ممكنة فإمكانها ليس حالا فيها ، لامتناع قبول الشيء تقدّمه عندكم فلها هيولى ، وكذا للمجردات الممكنة عندكم.

---

(١) من الوجوه التي تمسك بها الفلاسفة لإثبات قدم العالم. تقدم في ص ١٣٧.

(٢) أجاب عنه الشهرستاني أيضا بأنّ الإمكان أمر راجع إلى التقدير الذهني. نهاية الاقدام : ٣٤. وكذا الرازي في المحصل والمطالب العالية ٤ : ١٧٠. واعترض عليه الطوسي وفرّق بين الإمكان الذي محلّه الماهية وبين الإمكان الذي محلّه المادة ؛ بأنّ الأوّل منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها ، والثاني عبارة عن الاستعداد ، وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

ثمّ ذكر الجواب الصحيح بأنّ الأمور الإبداعيّة لا يتصور فيها استعداد يتقدّم وجودها ... نقد المحصل : ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) في المجلد الأوّل ، ص ١١١ و ١١٢.

(٤) في ج ٢ ، ص ٥٤٦ وما يليها.

وعن الرابع : ما تقدّم من عدم استدعاء السبق الزمان. [١] وانتقاضه بأجزاء الزمان وبواجب الوجود تعالى. ونمنع كون الزمان مقدارا للحركة تابعا لها ، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّه مقدار لمطلق الوجود. [٢]

وعن الخامس : أنّ الإمكان المفترض قبل العالم الذي يتسع لحوادث عشرة أيّام أقلّ من الذي يتسع لعشرين يوما ، إنّما هو أمر ذهني واعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج.

ثمّ ما المراد من هذا الكلام؟ إن عنيتم به أنّه وجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتسع لعشرة من الدورات وأمر آخر يتسع لعشرين فهو مصادرة على المطلوب الأوّل ، فلم قلتم : إنّه يوجد قبل حدوث العالم مدّة وزمان وهل النزاع إلّا فيه؟

وإن عنيتم به أنّ الدورات العشرة إذا وجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فمسلّم ، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

ولقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدين ـ قدّس الله روحه ـ عن ذلك ، فقال : لا فرق بين فرض امتدادين في الزمان أحدهما أطول من الآخر وامتدادين في المكان أحدهما أطول من الآخر ، فإن اقتضى الفرض الأوّل وجود زمان محقّق اقتضى الفرض الثاني وجود بعد محقّق. وكما أنّ الأوّل يكون غير متناه

---

(١) إنّ القبلية تستلزم وجود الزمان إذا ثبت أنّها أمر موجود في الخارج. قواعد المرام : ٦١ ـ ٦٢. وذكر فيه وجوه المنع عن كونها في الخارج.

(٢) راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب ، ص ٣٣٤. وقال الرازي : «إنّ أصحاب أرسطاطاليس يحتجون على قدم الزمان ، ثمّ لما كان مذهبهم : أنّ الزمان مقدار الحركة ، لا جرم أمكنهم أن يستدلوا بقدم الزمان على قدم الحركة ، وبقدم الحركة على قدم الجسم. فإذا قلنا المدّة والزمان : جوهر قائم بنفسه ، وأنّه ليس من لواحق الحركة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة والجسم. فلتكن هذه الدقيقة معلومة». المصدر نفسه : ٢٠٠.

كذا الثاني. وكون الأوّل عقليا والثاني وهميا تحكّم.

ونعم ما قال ، فانّ الجسم الذي يزيد قطره على نصف قطر هذا العالم بعشرة أذرع لا يتسع له ما يتسع لنصف قطر هذا العالم فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم ، وهم لا يقولون به.

وعن السادس : أنّ الله تعالى متقدّم على العالم بتقدير أوقات غير متناهية ، ولا يلزم من ذلك قدم الزمان ولا الحركة ولا الجسم. وهذا لو لم يكن له في الواقع مثال لامكن ، فكيف وأنّ له مثالا في الواقع وهو : تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض. [١]

وعن السابع : كذلك أيضا. ولا يلزم من نفي التقدّم بالزمان في الخارج نفي التقدم ، فانّ الواجب تعالى والممتنع كلاهما لا تحقّق للوجوب والامتناع منهما في الخارج مع صدقهما عليهما ذهنا ، فكذا هنا. وتحقيقه ما تقدّم في نفس الأمر.

وعن الثامن : أنّ المفهوم من قولنا : العالم لم يكن في الأزل ، ما هو المفهوم من قولنا : هذا الزمان كائن الآن وأنّه ليس كائنا فيما مضى ، وكما لا يدلّ ذلك على وجود زمان حصل فيه الزمان ، فكذا هنا.

وعن التاسع : أنّ تميز وقت عدم العالم عن وقت وجوده كتميز الوقت الذي حدث فيه اليوم عن [٢] الوقت الذي حدث فيه الأمس ، لأنّه لو لم يتميز وقت اليوم

---

(١) كتقدم الأمس على اليوم ، فإنّه ليس بالزمان والمدّة ، وإلّا لزم وقوع المدّة في مدّة أخرى إلى ما لا نهاية له. المطالب العالية ٤ : ١٩٨. وذكر فيه وجوها ستة لأنّه لا يجب أن يكون تقدّم الباري على العالم بالمدّة والزمان ، ثمّ أجاب عنها. راجع أيضا نهاية الاقدام : ٣١ ، وقد فصل فيه الجواب عن هذه الشبهة.

(٢) ج : «من».

عن وقت أمس كان اليوم حاصلا مع أمس وهو محال ، فيكون للزمان زمان. فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن العالم. والأصل أنّ الزمان هنا تقديري لا حقيقي.

وعن العاشر : أنّ قولكم : «لو كان العالم محدثا مستندا إلى القادر لكان القادر إمّا أن يكون يصحّ منه الفعل أزلا أو لا» إن عنيتم به أنّه يصحّ منه في الأزل إيجاد الفعل في الأزل ، فهو محال. وإن عنيتم به صحّة وجود العالم في نفسه لا باعتبار اسناده إلى القادر ، فهو صحيح. أو أنّه يصحّ منه في الأزل إيجاد الفعل فيما لا يزال ، فهذه الصحّة ثابتة أزلا وأبدا ، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلا وأبدا والذي هو ممتنع الوجود فهو ممتنع أزلا وأبدا.

وأيضا فمعارض بالحادث اليومي بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فانّه إن كان صحيحا لذاته لم يلزم ثبوت الصحّة في الأزل فكذا في كلّ العالم ، وإن لم يكن صحيحا فعدم تلك الصحّة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع ، و [١] يعود التقسيم الذي ذكروه.

قوله : «إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على ذلك الفعل أولا».

قلنا : القادرية أمر ثبوتي وهي باقية بعد وجود الفعل. وأمّا تعلقها بالفعل فقد بيّنا أنّه ليس أمرا ثبوتيا في الخارج ، بل هي من الأمور الإضافية التي لا وجود لها إلّا في الذهن.

وعن الحادي [٢] **عشر** : أنّ التغير ليس في العلم بل في تعلقه ، كالقدرة. ثمّ يعارض بالحادث اليومي وكلّ الاعراض والصفات والأحوال الحادثة فانّها معلومة له تعالى ، فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن جملة العالم.

---

(١) ق : «أو».

(٢) ق : «الحادية».

وعن الثاني عشر : أنّ فعله لغرض عائد إلى الغير. (١)

قوله : «حصول نفع الغير إن ساوى عدم حصوله بالنسبة إليه كان ترجيحا من غير مرجّح ، وإلّا كان مستكملا».

قلنا : إن عنيتم بذلك أنّه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملا له على الفعل ، وهو ممنوع ؛ لأنّ مجرّد انتفاع الغير يصلح داعيا للفاعل إلى الفعل. نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحقّ المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق. فإن عنيتم بالاستكمال هذا ، فلم قلتم : إنّه محال؟ وما الدليل عليه. على أنّ حديث الكمال والنقصان خطابي. ولأنّه تعالى كامل لذاته فاقتضى لذاته الكمال ومن جملته نفع الغير ، فكان صادرا عنه بمقتضى كماله. ولا نسلم أنّ من فعل لأجل الغير يكون أنقص وأخس منه. وينتقض بالنبي عليه السلام المبعوث لنفع الأمّة ولإرشادهم وهو أشرف من الأمّة وأكمل منهم ، والراعي أشرف من الغنم. ولا نسلّم أنّ خلق الكافر قبيح ، وتكليف ما لا يطاق بالنسبة إليه ممنوع. وليس الغالب الشر والآفات ، والعوض واجب على ما يأتي بيان ذلك كلّه إن شاء الله تعالى في باب العدل.

---

(١) هذا على رأي المتكلّمين. وعلى رأي بعضهم أنّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل ، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته ؛ ولأنّه فوق الكمال. راجع نقد المحصل : ٢٠٨.

وقال الطوسي : «إنّ قوما من المتكلمين يعلّلون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولوية ، فيقولون : إنّ إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه. فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق. والشيخ [ابن سينا] أراد أن ينبّه على أنّ هذا الحكم في حقّ الله تعالى مقتضى لاسناد نقصان إليه ...» شرح الإشارات ٣ : ١٤٣.

وعن الثالث عشر : [١] أنّ الجود ليس هو مطلق الإيجاد بل إيجاد الممكن على [٢] جهة النفع ، والعالم في الأزل محال الوقوع عن المختار ، وإنّما يحصل النفع لو أوجد العالم في وقت إيجاده.

وعن الرابع عشر : بذلك أيضا [٣]. وينتقض بإيجاد الحادث المعيّن ، فانّه جود وإحسان ولا يلزم من ذلك دوامه ولا أزليته. وقد منع بعض الناس كون الإيجاد إحسانا ، لأنّ الإحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة إليه ، والشيء لم يكن موجودا حال وصول الوجود إليه ، وإلّا تسلسل ، فلا يكون الإيجاد إحسانا. والحقّ الأوّل ، فانّ المقدمة الصغرى هنا ممنوعة.

وعن الخامس عشر : أنّ المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة ، وإلّا كانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثر ومؤثرية ويتسلسل ، بل هي وصف اعتباري حكمها في الثبوت والانتفاء واحد. وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجابا أمّا موجودا فلا ، كما في الوجوب ونقيضه وكذا في قسيميه. [٤]

وعن السادس عشر : ما تقدّم [٥] من أنّ تقدّمه تعالى على العالم بأوقات

---

(١) أجاب عنه الشهرستاني أوّلا بجعله الجود من صفات الفعل والإضافات كالخالق والرازق ، وأنّ دليلهم لإثبات قدمه ليس إلّا مصادرة على المطلوب الأوّل. وثانيا بانّه تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود ... فاستحالة وجود الموجود هو المانع لفيض الوجود ... هذا كما يقدره المتكلم انّ الباري سبحانه يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده وأمّا ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادرا عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده. نهاية الاقدام : ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) ق : «عن».

(٣) راجع قواعد المرام : ٦٢ ؛ المطالب العالية ٤ : ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٤) ق : «قسميه». وأجاب البحراني بنفس الجواب وأجاب عن الإشكال الوارد في المقام ، فراجع قواعد المرام: ٦١.

(٥) في الجواب عن السادس.

مقدّرة غير متناهية لا محقّقة. وما ذكرتموه ينتقض بالحادث اليومي ، فانّه متأخر عن العالم عندكم بأوقات محقّقة غير متناهية وانقضاء ما لا يتناهى محال ، فما هو جوابكم عن هذا السؤال فهو جوابنا عن العالم.

لا يقال : التوقّف عبارة عمّا إذا كان الشيئان معدومين ثمّ توقّف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر في الوجود وينقضي ثمّ يحصل بعده الآخر ، وهذا لا يمكن فرضه إلّا إذا كان للحوادث الماضية بداية ، أمّا إذا لم تكن لها بداية لم يتحقّق هذا التوقف.

لأنّا نقول : إن صحّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحقّقة فاقبلوه منّا في الأوقات المقدّرة.

وعن السابع عشر : أنّه خيال ضعيف عامي لا تحقّق له عند الخواص [1] ، فلا يجوز إثباته في الكتب العلمية ولا الالتفات إليه البتة. على أنّ البديهة فرّقت بين الأمرين ، فانّا إذا رأينا شخصا قطعنا بأنّه تولد عن الأبوين ، وإذا عرضنا على ذهننا أنّه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الأبوين؟ لم نجد الذهن قاطعا بامتناع ذلك ، وإذا حكمت البديهة بالفرق لم يضر الجهل بكمية ذلك الفرق.

---

(١) قال القاضي عبد الجبار : ومنها ما يتعلق ب «عوام الملحدة» ثمّ ذكره وأجاب عليه بقوله : «إنّ هذا اعتماد على مجرّد الوجود ، والاعتماد على مجرّد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن ... يبين ذلك أنّ أرباب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرّد الوجود. ولهذا فإنّ الفلاسفة يقولون : إنّ في هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ، وإنّما تكون دائمة الظلمة أو الشمس ، مع أنّهم لم يشاهدوا مثله.

على أنّا نقول لهم : إنّ الحال فيما ذكرتموه لا يخلو ، إمّا أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة ، فإن كانتا محدثتين فهو الذي نقوله ، وإن كانتا قديمتين لم يصحّ كون أحدهما من الأخرى وكذلك الكلام إذا جعل أحدهما قديمة والأخرى محدثة». شرح الأصول الخمسة : ١١٧ ـ ١١٨.

وعن الثامن عشر : بمنع الملازمة ، فجاز أن تكون صحّة المقدورية مشروطة بالحدوث.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم امتناع التالي ، فإنّ الباقي محتاج ولا يلزم تحصيل الحاصل ، وإنّما يلزم لو كان المؤثر معطيا الوجود مرّة أخرى ، أمّا إذا كان حافظا للوجود السابق فلا. على أنّ هذا لو ثبت امتنع اسناد أمر ما إلى مؤثر على الإطلاق ، وهو ضروري البطلان.

وعن التاسع عشر : أنّ الحدوث وصف اعتباري ويعارض بالقدم.

قوله : «إنّه أبدا قديم».

قلنا : هذه مغالطة ، لأنّه في الحال لا يحكم عليه بأنّه في الأزل بل محكوم عليه بانّه كان في الأزل ، كما أنّه في الحال لا يكون محكوما عليه بأنّه حادث بل إنّه كان حادثا ، فظهر أنّ القول في القديم كالقول في المحدث.

واعلم أنّ النظام زعم أنّ الحدوث هو نفس الحادث فلأجل ذلك حكم باستحالة بقاء الجوهر. وزعم معمر بن عباد أنّ الحدوث زائد على الحادث والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني.

وعن العشرين : أنّ الاتصاف بالعوارض المتكثرة لا يستلزم التركيب. وما ذكروه جار مجرى ما يقال : السواد إن ساوى البياض من كلّ وجه كان السواد بياضا وهو محال ، وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجودا ولا عرضا ، وإن خالفه من وجه وساواه من آخر كان السواد بياضا من الوجه الذي تساويا فيه ، وكما أنّ هذا معلوم البطلان بالضرورة فكذا ما قالوه.

وعن الحادي والعشرين : بمنع كون العدم ليس أثرا. والتخيير بين الشيء وضده إنّما كان لأنّ ضدّه يتضمن عدمه فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين الشيء وضدّه.

وعن الثاني والعشرين : أنّ المحدث أثر فيه لا من حيث هو هو ، لأنّه مختار فاعل بالقصد والاختيار ، فلا يجب دوام أثره بدوامه. والنسبة ممنوعة إن أريد بها غير الايجاد.

تذنيبات

التذنيب الأوّل : الطريقة الأولى التي ذكرناها في الحدوث [١] مبنية على امتناع خلو الجسم عن الكائنيات الحادثة. ومشايخ المعتزلة ومثبتوا الأحوال بنوا هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن معان [٢] هي علل لهذه الكائنيات ، وسيأتي البحث معهم إن شاء الله تعالى. على أنّ تلك الطريقة [٣] لا حاجة إليها في إثبات المطلوب.

الإشكال الأوّل : إثبات تلك المعاني ، ولا يمكن إثباتها إلّا بعد مقدّمات كثيرة لا يتمشى أكثرها.

الإشكال الثاني : لا يتمّ بعد تلك المقدمات إلّا بابطال حصول هذه الكائنيات بالفاعل المختار ولا سبيل إلى إبطاله بشبهة فضلا عن حجّة.

الإشكال الثالث : حدوث تلك المعاني ، وذلك يستدعي إبطال القول بالكمون والظهور ، وإبطال الانتقال على الأعراض ، وإبطال قيام المعنى بالمعنى ، وإبطال حصول المعاني لا في محلّ ، وهذه مقدّمات عسرة الإثبات صعبة القبول.

---

(١) في ص ١٥ وما يليها.

(٢) راجع المحيط بالتكليف : ٦٥ (فصل : وإذا صحّ حدوث المعاني وأنّ الجسم لم يخل منها ، فالذي به تعرف حدوث الجسم عند ذلك أحد الطريقين ...) ؛ شرح الأصول الخمسة : ٩٥. وقال القاضي : «وأوّل من استدل بها شيخنا أبو الهذيل ، وتابعه باقي الشيوخ».

(٣) ق : + «تشتمل على إشكالات» بعد «تلك الطريقة».

التذنيب الثاني : هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كلّ جسم عن حيزه ، وقد برهنّا عليه [١]. ويمكن أن يستدل عليه بوجوه أخر : [٢]

الوجه الأوّل : لو وجب حصول جسم في حيز لكان الحيز الذي يحصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفا للأوّل أو لا يكون ، فإن كان مخالفا له كان ثبوتيا ، لأنّ العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف ، لأنّ مفهوم الاختلاف أن تكون حقيقة غير قائمة مقام حقيقة أخرى ، وهو يستدعي حقائق معيّنة في أنفسها وذلك في العدم الصرف محال. ولما بطل ذلك ثبت أنّ الأحياز لو تخالفت لكانت وجودية ، فإمّا أن تكون مشارا إليها أو لا ، والأوّل على قسمين : إمّا أنّ تكون حالّة في الأجسام فيستحيل حصول الجسم فيه ، وإلّا دار ، أو لا تكون مع أنّه يمكن الإشارة إليها وذلك هو التحيز ، فيكون الحيز متحيزا وكلّ متحيز فله حيز ويتسلسل ، وإن لم يكن الحيز مشارا إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه. فثبت أنّ الحيز نفي محض ، وأنّه إذا كان كذلك استحال أن يخالف حيزا آخر ، وإذا كان كذلك فكلّ جسم حصل في حيّز فانّه لا بدّ وأن يمكن حصوله في حيز آخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

اعترض : بأنّ قولنا في الجوهر : إنّه حصل في حيز معيّن دون غيره ، إمّا أن يقتضي امتياز ذلك الحيز عن غيره أو لا ، فإن كان الأوّل عادت المحالات التي ذكرتموها ، وإن كان الثاني ، فنقول : إذا جاز أن يحصل في حيز دون حيز وإن لم يتميز أحدهما عن الآخر ، فلم لا يجوز أن يجب حصول ذلك في حيز دون حيز وإن لم يتميز أحدهما عن الآخر؟

الوجه الثاني : كلّ متحيز لا بدّ وأن تفرض فيه جهتان ويكون هو لكلّ واحد

---

(١) راجع ص ٧٢ وما قبلها.

(٢) راجع المطالب العالية ٤ : ٢٩٢ (المسألة الثانية : في بيان أنّ كلّ جسم ، فانّه يصحّ خروجه عن حيزه المعين).

من جهتيه مسامتا شيئا غير ما سامته بجهته [١] الأخرى ، وجهتاه لا بدّ وأن تكونا متساويتين في تمام الماهية ، وإلّا كان ذلك الحيز مركبا عن جزءين مختلفين بتمام الماهية فحينئذ ينتقل الكلام إلى كلّ واحد من جزئيه ، فإن كان كلّ واحد من جزئيه مركّبا من جزءين آخرين تسلسل ، وبتقدير تسليمه لا بدّ من الاعتراف بحيز غير مركّب ، لأنّ كلّ مركّب ففيه الواحد بالضرورة وحينئذ نتكلّم في إحدى جهتي ذلك الواحد ، وإذا كانا متساويين صحّ على كلّ واحد من جهتيه أن تصير مسامتة لما سامتته الأخرى ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم ، وهو يقتضي صحّة حركة الجزء في مكان نفسه ، ومتى صحّ ذلك لزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز واجبا.

الوجه الثالث : وهو إلزامي ، نقول : الجسم عند الفلاسفة إمّا فلكي أو عنصري ، والأفلاك وإن امتنع الحركة على كلياتها عندهم لكن أجزاؤها دائمة الحركة على الاستدارة ، والعناصر لا نزاع في صحّة الحركة على أجزائها بالاستقامة والاستدارة ، فكلّ جسم باتّفاق الخصم صحت الحركة عليه.

الوجه الرابع : لا نتعرض للكلية ، بل نقول : الأجسام التي نشاهدها متحركة ، فثبت حدوثها والأجسام متماثلة وحكم الشيء حكم مثله فحدوث بعض الأجسام يستلزم حدوث الكلّ. [٢]

وهذه الطريقة وإن كانت جيّدة لكن الطريقة التي قلناها أوّلا أقوى.

---

(١) ق : «بجهة».

(٢) قال الرازي بعد ذكر هذه الوجوه على صحّة خروج الجسم عن حيزه المعين : «واعلم أنّ المجسمة والكرّامية وكلّ من زعم أنّ الله مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة ، فانّه لا يمكنه تقرير هذه الدلائل البتة ؛ لأنها بأسرها تصير منقوضة على قوله بذات الله تعالى». المطالب العالية ٤ : ٢٩٥.

التذنيب الثالث : القديم لا يصحّ عليه العدم لما تقدّم [١] ، وقد ذكروا فيه وجوها أخر: [٢]

الأوّل : القديم موجود لذاته فيمتنع العدم عليه.

الثاني : [٣] عدم القديم إن كان لذاته أو لوازم ذاته بحيث يجب عدمه عند عدمه ووجوده عند وجوده فلا بدّ لعدمه من مرجح ، وليس مختارا ، لأنّ الفاعل لا بدّ له من فعل والإعدام ليس بفعل ، لأنّه لو كان فعلا لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضيا عدم القديم فيكون عدم القديم بذلك الفعل لا بالفاعل ، أو لا يكون مقتضيا فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

ولا موجبا عدميا ، لأنّ العدمي عدم شيء يتوقف عليه وجود ذلك القديم ، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثا لأنّ القديم لا يكون مشروطا بالحادث فهو قديم ، والكلام فيه كالكلام في الأوّل ويتسلسل. ولا وجوديا ، لأنّه لو كان قديما لزم من قدمه قدم عدم ذلك القديم فلا يكون القديم قديما. وإن كان حادثا فهو محال ، لأنّ القديم أقوى من الحادث فاندفاع الحادث بالقديم أولى من ارتفاع القديم بالحادث.

وأيضا التضاد حاصل من الطرفين فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس فيلزم أن ينعدم كلّ منهما بالآخر ، ولا شكّ أنّ علّة عدم كلّ واحد منهما بالآخر فلو عدم كلّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كلّ واحد منهما موجودا حال صيرورته معدوما وهو محال ، فثبت أنّ القول بعدم القديم يفضي إلى أقسام فاسدة ، فيكون باطلا.

---

(١) في المجلد الأوّل ، ص ٢٣٢ من هذا الكتاب.

(٢) راجع المحيط بالتكليف : ٦٠ ؛ شرح الأصول الخمسة : ١٠٧ ؛ النيسابوري ، التوحيد : ٢٢٦ (فصل في أنّ القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان). أيضا ص ١٩١ و ١٩٦ (دليل آخر) ؛ المطالب العالية ١ : ٣٢٤ و ٤ : ٢٢١ ؛ كشف المراد : ٨٤ ؛ مناهج اليقين : ٢١ ؛ شرح المقاصد ٢ : ١١.

(٣) وهي الحجّة التي عليها تعويل الأشعرية. المطالب العالية ١ : ٣٢٤.

التذنيب الرابع : استدل المتكلّمون على أنّه لما كان لكلّ واحد من الحوادث أوّل وجب أن يكون للمجموع أوّل [١] ، كما أنّه لما كان كلّ واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

ولا شكّ [٢] في أنّ إطلاق القول بأنّ المجموع لا بدّ وأن يكون مساويا لجميع أجزائه في كلّ الأحكام باطل ، وإلّا لكان كلّ واحد من العشرة عشرة ، وهو محال. والقياس على الزنج غير مستقيم ، لأنّ من عقل كون كلّ واحد من الزنج أسود اضطر إلى العلم بأنّ الكلّ كذلك ، بخلاف المتنازع ، وإذا فرقت البديهة بطل الإلحاق. ومع صحّته فانّه غير مفيد ، لأنّا لم نقل : إنّ حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد لا محالة بل قد يكون مخالفا وقد لا يكون ، وهو موقوف على الدليل. والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كلّ الصور.

على أنّ هنا بحثا آخر ، وهو أنّا نقول : لا شكّ في جواز خلو كلّ واحد من الأجسام المعينة عن كلّ واحد من الأكوان المعيّنة وإلّا فحينئذ يجب اتصاف كلّ جسم بكون معيّن ، وحينئذ لا يمكن إثبات حدوث الأكوان ، وإذا ثبت ذلك فنقول : إن لم يلزم من جواز خلو الجسم المعين عن كلّ واحد من الكائنيات المعينة جواز خلوه عن كلّ الكائنيات كان حكم المجموع مخالفا لحكم الآحاد هنا ، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدمة : إنّ حكم المجموع لا بدّ وأن يساوي حكم الآحاد. فظهر من هاتين المقدمتين نوع تناقض وربما أمكن تكلف إزالته ، لكن الذي قدّمنا يغني عن ذلك كلّه.

والحقّ أن نقول هنا : إذا كان كلّ واحد حادثا وجب أن يكون الكلّ حادثا لتقومه بآحاده.

---

(١) راجع المحيط بالتكليف : ٦٦ ـ ٦٧ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٧٧.

(٢) أنظر الاعتراضات على استدلال المتكلّمين في المطالب العالية ٤ : ٢٧٧ قوله : (اعترض الخصم).

البحث السابع

في إمكان فناء الأجسام [١]

وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في نقل المذاهب في ذلك

اختلف الناس في أنّ الأجسام هل يصحّ فناؤها أم لا؟

وتقريره أن نقول : الأجسام إمّا أن تكون باقية أو لا [٢].

والثاني مذهب النظام من المعتزلة [٣] ، فانّه زعم أنّه يحدث الجسم حالا بعد حال ، وأنّه لا يمكن أن يحتمل الوجود إلّا وقتا واحدا كالصوت ، وأنّ الله تعالى يحدثه حالا بعد حال ، ولو لا ذلك لبقى معدوما بعد الوجود.

---

(١) الفناء (Annihilation): فناء الشيء زوال وجوده. والفرق بينه وبين الفساد أنّ فناء الشيء عدمه ، على حين أنّ فساده تحوله إلى شيء آخر. صليبا ، المعجم الفلسفي ٢ : ١٦٧. وانظر البحث في الكتب التالية : الأشعري ، مقالات الإسلاميين : ٣٦٦ ؛ المفيد ، أوائل المقالات : ٩٦ ؛ عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين : ٦٦ و ٢٢٩ ؛ نقد المحصل : ٢١٩ و ٣٩٦ ؛ قواعد المرام : ١٤٩ ؛ أنوار الملكوت : ٤١ ؛ الخياط ، الانتصار : ١٩ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٢١ ؛ كشف المراد : ٤٠١ ؛ مناهج اليقين : ١٣٠ ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٣١ ؛ شرح المقاصد ٥ : ٩٨.

(٢) وقد مرّ بحثه في ج ٢ ، ص ٥٧٨ من هذا الكتاب.

(٣) كما في نقد المحصل : ٢١١ ؛ كشف المراد : ١٦٩ ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٣١.

وربما يكون مراده ما اختاره الفلاسفة من احتياج الأجسام حال بقائها إلى المؤثر فظن الناقل عنه ما نقله.

والأوّل الأقوال فيه ثلاثة :

القول الأوّل : ينكر صحّة عدمها.

القول الثاني : أن يعترف بصحّة عدمها.

القول الثالث : أن يتوقّف فيهما.

أمّا المنكرون فامّا أن يقولوا بأزليتها وهم جماهير الفلاسفة [١] فانّهم اعتقدوا وجوب أزلية العالم وأبديته ، لكن لا لذاته بل لغيره. وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّها واجبة الوجود لذاتها خصوصا الأجسام السماوية وهم الصابئة وقد تقدم.

وذهب بعضهم إلى أنّها تحدث حالا فحالا لا بمعنى أنّها تعدم ويتجدد لها وجود كلّ وقت ، بل عدمها على طريقة التفرق وعود ما كان من الهواء إليه ومن النار إليه ثمّ كذلك. وتكون الأجسام عندهم بمنزلة السيالات ، وشبهوا ذلك بالواقف في الماء الجاري فانّه يمرّ به في كلّ حال غير ما كان في الأوّل.

---

(١) قال الشيخ : «فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود ، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية ، لأنّه يمنع مطلق العدم للشيء ، فهو الذي يعطى الوجود التام للشيء ... والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره ...» الفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء : ٢٦٦.

وقال الرازي في شرحه عبارة الشيخ في الإشارات (وهذا سرّ تطّلع منه على أسرار أخرى) : «كون كلّ سابق علّة معدّة للّاحق سر عظيم تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا تكون للحوادث بداية زمانية ، وأنّه لا بدّ من حركة سرمديّة لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة». ثمّ قال الطوسي : «ومن تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ...» شرح الإشارات ٢ : ١١٣ ـ ١١٤. راجع أيضا نفس المصدر ٣ : ٨٢ ؛ ابن رشد فيلسوف قرطبة : ١٦٧ (أزلية العالم).

وقال بعضهم : إنّ الجواهر لا تحدث في كلّ حال حتى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأوّل. ولكنّه يقول : الذات تكون واحدة والحدوث متجدد عليها في كلّ حال كتجدد الإرادات على أحدنا ، وحمل كلام النظام أيضا عليه.

وإمّا أن لا يقولوا بأزليتها ، بل يقولون بحدوثها ، لكنّها بعد أن دخلت في الوجود يستحيل عدمها وهو مذهب الجاحظ وجمع من الكرّامية. (١)

وأمّا المعترفون بصحّة فنائها فقد اختلفوا في موضعين :

الأوّل : هل في العقل طريق إلى معرفة هذه الصحّة؟ فجمهور المسلمين اعترفوا بذلك. وذهب أبو هاشم إلى أنّه لا طريق إلى معرفة هذه الصحّة إلّا بالسمع ؛ فانّ السمع لما دلّ على عدم العالم عرف بعد ذلك صحّة عدمه. (٢)

الثاني : في كيفية فناء العالم (٣) ، فانّه إمّا أن يكون فناء لا لأمر ، ولم يذهب إليه أحد. وإمّا أن يكون لأمر ، فإمّا أن يكون لاعدام معدم أو لحصول ضد أو لانقطاع شرط.

أمّا الأوّل : فيحتمل وجهين :

---

(١) راجع الشهرستاني ، الملل والنحل (الجاحظية) و (الكرامية).

(٢) أنظر كلامه في المجموع في المحيط بالتكليف ٢ : ٢٨٦. وذهب إليه البحراني أيضا حيث قال : «الطريق إلى الحكم بذلك ليس إلّا من جهة السمع ، لانّ العقل ليس له إلّا الحكم بجواز ذلك ، لكن ليس كلّ ما جاز وقع». قواعد المرام : ١٤٩. وقال أيضا القاضي عبد الجبار : «اعلم أنّ العقل يجوّز فيه أن يصحّ فناؤه ، ويجوّز أن يستحيل ذلك فيه. فطريقه من حيث العقل التجويز ؛ لأنّه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين. وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف ، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية». واستدل لإثبات الفناء بالأدلّة السمعية ، فراجع المغني ١١ : ٤٣٢ (الكلام في الفناء والإعادة).

(٣) قال الخياط : «إنّ الكلام في فناء الشيء ، هل هو غيره أو ليس بغيره أو هل يحلّ فيه أو يحلّ في غيره؟ من غامض الكلام ولطيفه. وقد اختلف الناس فيه اختلافا شديدا». ثمّ ذكر الأقوال في هذه المسألة ، فراجع الانتصار : ١٩.

الوجه الأوّل : أن يعدم الله تعالى العالم فيصير معدوما ، كما أنّه لما أوجده في أوّل الأمر صار موجودا وهذا هو أحد قولي القاضي من الأشعرية وقول الجاحظ وقول محمود الخوارزمي من المعتزلة.

الوجه الثاني : أن يقول الله تعالى له «افن» فيفنى ، كما قال في الابتداء والاحداث «كن» فكان ، وهذا هو مذهب أبي الهذيل. [١]

وأمّا الثاني : وهو أن يكون فناء العالم لحدوث ضدّ له ، وهو مذهب جمهور المعتزلة [٢] ويسمون ذلك الضدّ فناء. ثمّ ذلك الفناء إمّا أن يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال أو لا ، فإن لم يكن فإمّا أن يكون قائما بالمتحيز أو لا يكون ، فهاهنا احتمالات ثلاثة. ذهب إلى كلّ واحد منها قوم من المعتزلة.

الأوّل : مذهب ابن الاخشيد [٣] ، فانّه قال : إنّ الفناء وإن لم يكن متحيزا إلّا أنّه يكون حاصلا في جهة معيّنة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها.

الثاني : مذهب ابن شبيب ، فانّه زعم أنّ الله تعالى يحدث في كلّ جوهر فناء ثمّ إنّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الثاني. [٤]

---

(١) قال أبو الهذيل : «... والبقاء قول الله ﷻ للشيء ابق والفناء قوله افن». مقالات الإسلاميين : ٣٦٦ (واختلف المتكلّمون في البقاء والفناء). راجع أيضا شرح الأصول الخمسة : ٥٦٢.

(٢) قال القاضي عبد الجبار : «فعند مشايخنا أنّه ينتفي بضد». المجموع في المحيط بالتكليف : ٢٨٨.

(٣) سبق الترجمة له في الجزء الأوّل.

(٤) أي في الزمان الثاني. وقال محمد بن شبيب : المعنى الذي هو فناء ومن أجله يعدم الجسم لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم وأنّه حالّ في الجسم في حال وجوده فيه ثمّ يعدم بعد وجوده. مقالات الإسلاميين : ٣٦٧. وهذا مثل قول القلانسي حيث يقول : إنّما يفني الله الجوهر ببقاء يخلقه فيه فيفنى الجوهر في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه. غير أنّ القلانسي أثبت بقاء الجسم معنى غير الجسم وزعم ابن شبيب أنّ البقاء ليس غير الباقي. البغدادي ، أصول الدين : ٢٣٠ و ٢٣١.

الثالث : مذهب الجبائيين ، فانّهما زعما أنّ الله تعالى يحدث الفناء في محلّ فتنفى الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء. ثمّ هذا القسم يحتمل وجهين :

الوجه الأوّل : أن يكون الفناء الواحد كافيا في عدم الجواهر ، وهو مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد. (١)

الوجه الثاني : أن لا يكون الفناء الواحد كافيا في عدم الجواهر بل لكلّ فان فناء يختص به ، وهو مذهب أبي علي. (٢)

وأمّا الثالث : وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها ، فذلك الشرط إمّا أن يكون قائما بذاته أو لا يكون. والثاني مذهب بشر فانّه زعم أنّ الجوهر تبقى ببقاء موجود لا في محلّ ، فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر. والأوّل مذهب من يقول : الجوهر إنّما ينتفي لانتفاء الأعراض ، وذلك على قسمين فإنّه إمّا أن يقال : الجوهر ينتفي لانتفاء كلّ الأعراض أو لانتفاء بعضها على التعين ، والأوّل مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلا له ، وهو قول الجويني.

وأمّا الثاني ففيه مذهبان :

المذهب الأوّل : قول من يقول الجوهر انّما يبقى ببقاء قام به وذلك البقاء غير باق بل يخلقه الله تعالى حالا بعد حال فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجواهر ، وهذا مذهب أكثر الأشعرية وقول أبي القاسم البلخي. (٣)

---

(١) المغني ١١ : ٤٤٤ (فصل : في أنّ الضد الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع).

(٢) وقد اختلف فيه كلام أبي علي فربّما قال : إنّ الذي به ينتفي بعض الأجسام هو الذي ينتفي به سائرها ، وربما قال بخلاف ذلك فلا يجعل فناء البعض فناء الجميع. وهذا القول هو الذي ربّما تشدّد في التمسك به كثير من أصحاب أبي علي. والقول الأوّل هو الذي يختاره أبو هاشم وأصحابه. راجع المجموع في المحيط بالتكليف ٢ : ٢٩٧.

(٣) وإلى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو. البغدادي ، أصول الدين : ٢٣٠.

المذهب الثاني : قول من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه والأكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر [١] عدم الجوهر. وهو القول الثاني للقاضي أبي بكر.

فهذا تفصيل مذاهب القائلين بصحّة عدم [٢] العالم.

وأمّا المتوقفون في إثبات هذه الصحّة وعدمها فهم أصحاب أبي الحسين البصري.

فهذا ضبط المذاهب في هذه المسألة. والكلام فيها يقع في موضعين :

الموضع الأوّل : في إثبات صحّة عدم العالم.

الموضع الثاني : في بيان كيفية اعدامه. ونحن نستدل على الأول بحيث يندرج فيه الثاني بعون الله تعالى.

المسألة الثانية : في صحّة فناء العالم

لنا فيه وجهان :

الأوّل : العالم ممكن لأنّه مركب وكثير على ما مر تقريره ، [٣] وكلّ ممكن فإنّ وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السواء ، فالعالم من حيث هو هو يصحّ عليه العدم ، وهو المطلوب.

الثاني : العالم محدث على ما سبق [٤] ، وكلّ محدث فانّه يصحّ عليه العدم ،

---

(١) س : «الجواهر».

(٢) في النسخ : «بعدم صحّة» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٣) في ص ٩٦ (أمّا الصغرى).

(٤) في ص ١٠١ (وأمّا الكبرى).

فالعالم يصحّ عليه العدم.

والصغرى قد سلفت.

وأمّا الكبرى : فلأنّ المحدث هو الذي اتصفت ماهيته بالوجود بعد اتصافها بالعدم ، وكلّ موصوف بصفة فانّ ماهيته قابلة لها بالضرورة ، ولما اتصفت ماهية المحدث تارة بالوجود وتارة بالعدم وجب أن تكون ماهيته قابلة لهما وهذه القابلية من لوازم الماهية لاستحالة التسلسل ، فتكون الماهية قابلة للعدم أبدا.

وأيضا كلّ محدث فانّه حال بقائه يحتاج إلى المؤثر ، وكلّ ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا.

أمّا الصغرى ، فلأنّ المعقول من المحدث «الموجود المسبوق بالعدم» وهذا المفهوم مركب من أمور ثلاثة : الموجود والمعدوم ومسبوقية ذلك الموجود بالعدم ، فنقول : المحتاج إلى المؤثر لا يخلو إمّا أن يكون هو الوجود الحاضر أو العدم السابق أو مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم ، ومحال أن يكون المحتاج هو العدم ؛ لأنّ العدم السابق نفي محض فلو كان له بالفاعل تعلّق لكان تعلّقه إمّا أن يكون في أن يستمر ذلك النفي نفيا أو في أن ينقلب ثبوتا ، فإن كان الأوّل كان ذلك مانعا من دخوله في الوجود ، لأنّ الفاعل إذا كان مقتضيا استمرار عدم الشيء استحال أن يكون هو بعينه بذلك الاعتبار أيضا مقتضيا وجوده ، وإن كان الثاني كان ذلك قولا بأنّ الفاعل يقتضي أن يصير العدم وجودا ، وذلك محال لاستحالة أن يصير أحد النقيضين عين نقيض الآخر.

ومحال أن يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الوجود بذلك العدم ، لأنّ تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت ، وما كان كذلك لا يكون محتاجا.

أمّا الأوّل : فهو ظاهر ، لأنّ من المعلوم بالضرورة أنّ المحدث يستحيل أن

يحصل له وجود إلّا ويكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم ، بل المحدث في نفسه ممكن الوجود ولكن كون وجوده مسبوقا بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات ، ومن المحتمل أن يكون الشيء في نفسه ممكنا ثمّ إنّه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات بعد اتصافه بذلك الأمر الممكن ، كما أنّ الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثمّ إنّه بعد وجوده يكون واجب الحصول في حيز ما وواجب الاتصاف بكون ما وأنّه إذا كان ذا لون وجب أن يكون مرئيا وأنّه يجب أن يكون ذا ظل إلى غير ذلك من اللوازم.

وأمّا أنّ الواجب لا تكون به حاجة إلى الفاعل فهو ضروري ، لأنّ المحتاج إلى الفاعل هو الذي لو لم يؤثر الفاعل فيه لم يوجد ، والواجب هو الذي يكون حاصلا سواء وجد الغير أو لم يوجد.

فإذن العدم السابق ومسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم غير محتاجين إلى المؤثر ، فلم يبق إلّا أن يكون المحتاج إلى المؤثر هو وجود المحدث ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : حاجة ذلك الموجود إلى المؤثر إمّا أن تكون موقوفة على حدوثه أو لا تكون. والأوّل باطل ، لأنّ الحدوث كيفية في وجوده وكيفية وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء ووجود المحدث متأخر عن تأثير القادر فيه وتأثير القادر فيه متأخّر عن كونه بحيث يصحّ أن يؤثر فيه القادر وهذه الصحّة متأخرة عن حاجة المحدث إلى المؤثر ، فلو توقّفت هذه الحاجة على الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب ، وهو محال ، فثبت أنّ حاجة المحدث إلى المؤثر غير موقوفة على حدوثه ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجود محتاجا إلى المؤثر حال وجوده وحال عدمه.

وأمّا الكبرى ، وهو أنّ العالم لما كان محتاجا إلى المؤثر حال البقاء كان العدم عليه صحيحا ، لأنّا قد بيّنا أنّ المؤثر في العالم قادر لا موجب وأنّه سبحانه وتعالى

إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، فإذا كان بقاء العالم متعلقا بإبقاء الله تعالى إيّاه وثبت أنّه يصحّ من الله تعالى أن لا يبقيه فبتقدير أن لا يبقيه وجب أن لا يبقى ، فثبت أنّ الفناء على العالم [١] ممكن.

لا يقال : لا نسلم أنّ المحتاج إلى المؤثر إمّا الوجود أو العدم أو مسبوقية الوجود بالعدم بل المحتاج هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود ، فهذا قسم وراء ما ذكرتموه.

سلمنا أنّ الوجود هو المحتاج إلى المؤثر ، فلم قلتم : إنّه تبقى تلك الحاجة حال البقاء؟ بيانه هو : أن الشيء حال العدم كان العدم به أولى فلا جرم وجب أن لا يخرج من العدم إلى الوجود إلّا بمؤثر ، ثمّ إذا دخل في الوجود صار الوجودية أولى فتلك الأولوية تغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

سلّمنا أنّ الممكن حال البقاء محتاج إلى المقتضي ، ولكن لم قلتم : إنّ انقطاع تأثير القادر عنه بعد تعلّقه به ممكن؟ وما الدليل عليه؟

لأنّا نقول : لا يعقل قسما آخر مغايرا للثلاثة ، لأنّ كلّ معقول فإمّا أن يكون ثابتا أو منتفيا ، وإذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت متأخّرا عن ذلك العدم ، وذلك يقتضي أن لا يعقل قسم زائد. والخروج الذي أثبتموه رابعا إن لم يكن إيجادا لم يكن محتاجا ، وإن كان فهو الذي اخترناه.

وأمّا الأولوية [٢] ، فالشيء حال بقائه إمّا يقال : إنّه بقي كما كان حال حدوثه أو ما بقي كذلك ، فإن كان الأوّل لزم من احتياجه إلى المؤثر حال حدوثه احتياجه إليه حال بقائه ، وإن كان الثاني فهو باطل ، لأنّ تلك الذات التي كانت حاصلة وقت الحدوث إن لم تكن هي بعينها حال البقاء حاصلة لم يكن هاهنا شيء باق ،

---

(١) ق : «البقاء على العدم» ، وهو خطأ.

(٢) وقد مرّ إبطال القول بالأولوية في المجلد الأوّل ، ص ١٤٦.

بل فنيت تلك الذات وحدثت ذات أخرى. وإن كانت هي بعينها الذات التي كانت حاصلة فتلك الذات بعينها باقية كما كانت ، بل ربما حدثت فيها صفة أو زالت عنها صفة ، وذلك لا يقتضي تغير تلك الذات في نفسها ، بل تلك الذات من حيث هي تكون باقية كما كانت فيلزم احتياجها إلى المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجة إليه حال الحدوث. ثمّ بتقدير الصحّة فانّه لا يفيد المطلوب ، لأنّ كونه أولى بالوجود إن كان حاصلا حال الحدوث اقتضى إمّا الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حالة البقاء أو أن لا تنقطع الحاجة إلى المؤثر حال البقاء كما لم تنقطع حال الحدوث. والثاني يقتضي أن تكون تلك الأولوية حكما متجددا فلا بدّ له من مؤثر فلتلك الأولوية مؤثر ، ثمّ إنّ استغناء الباقي عن المؤثر إنّما كان لتلك الأولوية ، فرجع حاصل الكلام إلى أنّ الباقي إنّما بقى بحدوث أمر فيه يسمى بالأولوية ، وتلك الأولوية محتاجة إلى مؤثر آخر ، فيكون هذا قولا باحتياج الباقي إلى المؤثر ، وهو المطلوب.

وأمّا ثانيا : فلأنّ هذه الأولوية لما كانت ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقفا على بقائها ، فإذن لو كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية دار ، فإذن لا بدّ من مقتض يقتضي استمراره حتى تحصل تلك الأولوية مرتبا على ذلك الاستمرار.

وأمّا ثالثا : فلأنّ هذه الأولوية حكم غير مستقل في نفيها وفي ثبوتها بل هي محتاجة إلى الذات ، ولو احتاجت الذات إليها دار.

فثبت بما ذكرنا أنّ تلك الأولوية التي ذكروها ممنوعة ، لأنّ الحوادث إمّا جواهر أو أعراض ، والأعراض غير باقية عند الأشاعرة ، وإنّما يعتقدون بقاءها عندهم [١] لتوالي أمثالها على شيء واحد. والجواهر هي محل النزاع فكيف يستدل

---

(١) كذا.

بها عليها؟

قوله : «هب أنّ الجواهر حال بقائها محتاجة إلى الفاعل ، فلم قلتم : إنّه يجوز انقطاع المؤثر عنها؟».

قلنا : لأجل أنّ المختار لا بدّ وأن يكون متمكنا من الفعل والترك.

وفيه نظر ، لأنّ تعلّق النفي بالفاعل إذا كان في أن يستمر ذلك النفي نفيا لا نسلم أنّه يكون مانعا من دخوله [1] في الوجود ، لأنّ ذلك إنّما يلزم لو كان ذلك التعلّق بذات الفاعل الموجب ، أمّا إذا كان متعلقا بذات الفاعل المختار فلا ، فإنّ عدمه مستند إلى اختيار العدم كما استند وجوده إلى اختيار الإيجاد.

سلّمنا ، لكن نمنع الحصر لجواز تعلّقه بالفاعل بأن يزيل ذلك النفي لا بأن يقلبه ثبوتا ، بل بأن يقلب المنفي ثابتا بأن يزيل عنه النفي بأن يوجد المنفي.

سلّمنا ، لكن نمنع استغناء المسبوقية فانّ مسبوقية الوجود بالعدم وصف لاحق بالوجود المحتاج إلى الفاعل والمحتاج محتاج. وبالجملة فاعل السبب فاعل المسبب والواجب لذاته مستغن عن الفاعل لا مطلق الواجب ، فانّ الواجب بالغير إنّما يجب بذلك الغير فهو محتاج إلى ذلك الغير ، وكما أنّ الحدوث كيفية للوجود كذا حاجة الوجود كيفية له ولا بعد في احتياج إحدى الكيفيتين إلى الأخرى.

سلّمنا ، لكن حاجة الوجود معلوم انّها غير مستندة إلى مطلق الوجود المشترك بين الواجب والممكن فجاز أن يستند إلى الوجود الذي ليس بأزلي ، وهذا وصف سلبي لا يتوقف على وجود الشيء في الخارج بل يكفي وجوده ذهنا. والخروج ليس هو الإيجاد ولا الوجود ولا العدم ولا المسبوقية. وكون الأولوية موجبة

---

(١) ق : «وصوله».

للاستغناء حالة البقاء لا يقتضي كونها موجبة له حالة الحدوث لأنّ الفاعل هو السبب الأصلي القوي في الايجاد [١] بخلاف الأولوية فانّها لم يكن أن تكون معطية للوجود لضعفها فجاز اسناد الأثر الضعيف وهو الحفظ إليها. والأولوية كالوجوب فانّه حكم غير مستقل بنفسه ، بل قائم بالذات مع احتياج الذات إليه فانّ الذات ما لم تجب لم توجد.

والتحقيق أن نقول : إن كان النزاع في الصحّة الذاتية والإمكان الراجع إلى الماهية فهو غلط إلّا عند من يعتقد وجوب العالم لذاته ، وذلك مذهب ساقط قد بيّنا بطلانه ، واتّفقت البراهين القطعية والقوانين الفلسفية على إبطاله. وإن كان هو المنافي للوجوب بالغير فهو في محلّ التوقف عند أبي الحسين.

أمّا النظام فسيأتي بطلان كلامه.

وأمّا الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع عدم العالم بوجوه : [٢]

الأوّل : العالم قديم على ما تقدم [٣] فيمتنع عدمه لامتناع عدم القديم.

الثاني : المؤثر في العالم موجب بالذات على ما يأتي وهو دائم الوجود ، لأنّه واجب الوجود لذاته ، ويلزم من دوام العلّة دوام المعلول.

الثالث : واجب الوجود علّة في العالم فلا يجوز فناء العالم لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم ، وإمكان عدم اللازم إمكان عدم الملزوم ، لكن عدم واجب الوجود محال لذاته فعدم العالم محال لذاته.

الرابع : الزمان لا يمكن عدمه ، وإلّا لكان عدمه بعد وجوده بالزمان فيكون

---

(١) «في الايجاد» ساقطة في ق.

(٢) مرّ بعض الوجوه في ص ١٣٦ (المسألة الثالثة في إبطال شبه الفلاسفة). راجع أيضا المطالب العالية ٤ : ٢٢١.

(٣) في ص ١٣٦.

الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف. وباقي الوجوه الدالة على أزلية الزمان السابقة [١] تدلّ على أبديته.

الخامس : لو أمكن عدم العالم لكان إمكان [٢] عدمه سابقا على عدمه ولا بدّ لذلك الإمكان من محل ، أي من شيء يحكم عليه بأنّه ممكن الاتصاف بذلك العدم ، وليس هو وجود ذلك الشيء ، لأنّ الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بدّ وأن يكون باقيا مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يتقرر مع عدمه ، فإذن لا بدّ من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه وذلك هو الهيولى ، فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله هيولى فلو صحّ العدم على الهيولى لافتقرت إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية وهو محال ، فالهيولى لا تقبل العدم. ثمّ ثبت أنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية ، فإذن عدم الجسم محال. ولأنّه لو أمكن عدمه لكان بعد عدمه ممكن الوجود ، وإلّا لزم انقلاب الممكن ممتنعا هذا خلف ، ولذلك الإمكان محلّ هو الهيولى.

السادس : أنّه سيأتي [٣] بيان امتناع الخرق على الأفلاك فلا يجوز عليها العدم.

السابع : [٤] سيأتي [٥] أن الفلك متحرك على الاستدارة وأنّ كلّ متحرك على الاستدارة لا يقبل الحركة على الاستقامة فلا يقبل الفساد. [٦]

---

(١) في المسألة الثالثة في إبطال شبه الفلاسفة.

(٢) ق : «إمكان» حذف سهوا.

(٣) في ص ٢٣٥ (المسألة الخامسة في جواز الخرق على الأفلاك).

(٤) استدل به برقلس كما في الملل والنحل للشهرستاني (شبه برقلس في قدم العالم).

(٥) في ص ٢٣٨.

(٦) قال الشيخ ابن سينا : «إنّ بعض هذه البسائط. [وهي الأجزاء الأوّلية للعالم] لا يقبل الكون والفساد ، وهي البسائط التي في جواهرها مبادئ حركات مستديرة ... انّ الأجسام التي في طباعها أن تقبل الكون والفساد في طباعها أن تتحرك على الاستقامة». الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء : ٧٧ . ٧٨.

الثامن : احتج جالينوس بأنّ العالم لو كان مما يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه بعد تطاول مدّة بقائه ، ولو كان كذلك لصارت الأفلاك والنجوم أصغر ممّا شاهدها القدماء من المنجمين ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ العالم لا يفنى.

والجواب : نمنع قدم العالم ، وقد بيّنا حدوثه. ونمنع كون المؤثر موجبا لما يأتي. ولا يمكن ادعاء وجوب وجود العالم لذاته مع الحكم بأنّه معلول للواجب لذاته فانّه متناقض. والعالم إذا أخذ من حيث إنّه معلول للواجب لم يبق عدمه ممكنا فانتفى المحذور ، وإن أخذ من حيث هو هو لم يلزم من عدمه محذور أيضا إذا الواجب هنا لم يوجد من حيث إنّه علّة. وقد سبق الجواب عن الزمان والمادة. وسيأتي جواز الخرق على الأفلاك وقبولها للحركة المستقيمة إن شاء الله تعالى.

وكلام جالينوس في غاية السقوط فما يدريه تقدر العالم قبل ذلك ، والمنجم كيف يعلم ذلك إلّا على جهة التخمين والظن ، فلو نقص جزء لا يتجزأ في كلّ وقت لم يعلم المنجم ولا غيره ذلك ، فانّه من المعلوم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت وشبهه من الأجسام الصلبة وإن بقيت مدّة مديدة فانّه لا يظهر فيها نقصان محسوس مع أنّ الخشب وغيره قد يظهر في أقل من تلك المدّة نقصان ظاهر. وإذا كان كذلك فمن الجائز أن تكون نسبة الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب ، فإذا لم يظهر لحسّنا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة فلئن لا يظهر لناما يحصل في الفلك من النقصان في القطعة الصغيرة مع غاية صلابته وعظمه وبعده عن أعيننا كان أولى. ثمّ ليس المنجم معلوم الصدق بحيث تبتني على قوله هذه القاعدة الحكميّة.

سلّمنا ، لكن إنّما يلزم ذلك لو قلنا : إنّه يعدم على وجه الذبول أمّا إذا لم يكن

كذلك ، بل قلنا : إنّه سيعدم ، لم يلزم ما ذكره.

قال أفضل المحقّقين : [١] لا منافاة بين أدلّة الحكماء وما ادّعاه المسلمون من صحّة الفناء ، لأنّ أدلّة الحكماء بأسرها ترجع إلى أنّ العالم واجب لغيره [٢] ودعوى المسلمين أنّه ممكن لذاته ، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتهما ؛ لأنّ اسناد امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب يدل على الامتناع نظرا إلى الغير. وكذا امتناع عدم الزمان بعد وجوده لا يدل على امتناعه لذاته. ودليل سبق الإمكان لم يفرّق بين الإمكان الذاتي فيه وبين الإمكان بمعنى الاستعداد ، والإمكان [الثاني] يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأوّل ، ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان. وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته إنّما يكون عند من يقول به لاحتياج ما يعدم [٣] بعد وجوده إلى المادة السابقة.

واحتجّ المسلمون [٤] على امتناع العدم بالعقل والنقل.

أمّا العقل : فهو أن نقول : لو انتفى العالم فإمّا أن يكون انتفاؤه لمؤثر أو لا لمؤثر. والثاني باطل ، لأنّ اختصاص انتفائه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لو وقع لا عن مرجّح مع تساوي الأوقات بالنسبة إليه لجاز وقوع الممكن لا عن المرجح لتساوي طرفي الوجود والعدم في استغناء الممكن عن المؤثر وحاجته إليه.

وإن كان لمؤثر فذلك المؤثر إمّا أن يكون عدميا أو وجوديا ، فإن كان عدميا فذلك لا بدّ وأن يكون عدما لشيء لا يوجد الجوهر إلّا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدم الجوهر وهو انتفاء الشرط ، وهو باطل :

---

(١) نقد المحصل : ٢١٩ ـ ٢٢١. بتصرفات من المصنّف.

(٢) في المصدر : «بغيره».

(٣) في المصدر : «المنعدم».

(٤) في المصدر : «[الكرامية] المسلمون».

أمّا أوّلا : فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون باقيا أو لا ، فإن كان باقيا كان الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر ، وإن لم يكن باقيا استحال احتياج الجوهر إليه ، لأنّه إمّا أن يحتاج إلى واحد معيّن أو إلى واحد غير معين. والأوّل باطل ، لأنّه لا واحد إلّا ويبقى الجوهر بعد عدمه فلا تكون به حاجة إليه. والثاني أيضا باطل ، لأنّ الواحد الذي لا يكون متعينا استحال دخوله في الموجود وما لا يكون موجودا استحال احتياج وجود غيره إلى وجوده.

وأمّا ثانيا : فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون حالا في الجوهر أو لا ، فإن كان حالا في الجوهر كان محتاجا إلى الجوهر ، وإذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر إليه ، وإلّا دار. وإذا لم يكن الجوهر محتاجا إليه بل كان هو محتاجا إلى الجوهر فما كان محتاجا إلى الشيء يكون محتاجا إلى الشيء في وجوده وأيضا في عدمه ، فإذن عدم ذلك الشيء يكون محتاجا إلى عدم الجوهر فيستحيل أن يكون عدم الجوهر محتاجا إلى عدمه ، وإلّا دار.

وأمّا إن لم يكن ذلك الشيء حالا في الجوهر فإمّا أن يكون محلّا للجوهر أو لا ، والأوّل باطل. أمّا أوّلا : فلأنّا قد دللنا على استحالة حلول المتحيز في المحلّ. وأمّا ثانيا : فلأنّ ذلك المحل إن صحّ بقاؤه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر ، وإن لم يصح بقاؤه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجسم ، وهو باطل. وإن لم يكن حالا في الجوهر لا محالة كان شيئا قائما بنفسه ، والجوهر أيضا كذلك ، فإن لم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإمّا أن يحتاج كلّ واحد إلى الآخر أو يستغني كلّ واحد عن الآخر ، فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر. وأيضا إذا كان عدمه لانتفاء الشرط لم يكن ذلك الشرط إلّا العرض ، لأنّ ما عدا الجوهر عرض ويستحيل أن يكون العرض شرطا للجوهر ، لأنّ العرض يحتاج إلى الجوهر والمشروط يحتاج إلى الشرط ، فيلزم الدور.

وأمّا إن كان عدم الجوهر لأمر وجودي فذلك الشيء إمّا موجب أو مختار. أمّا الموجب فهو أن يقال : إنّه ينتفي عند وجود ضده ، وهو باطل لوجهين :

الأوّل : أنّ التضاد حاصل من الجانبين وكلّ منهما قابل للعدم ، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر ، فإمّا أن ينتفي كلّ واحد منهما بالآخر ، وهو محال ، لأنّ المؤثر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر ، والمؤثر حاصل مع الأثر فلو حصل العدمان معا لحصل الواحدان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة ، وهو محال : أو لا ينتفي أحدهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال : انتفاء الجوهر بذلك الضد أولى لوجهين :

الوجه الأوّل : الجوهر باق والضدّ حادث والحادث أقوى من الباقي. أمّا أوّلا : فلأنّ الحادث يستحيل عدمه ، لأنّه لو عدم لكان عدمه مقارنا لوجوده ، وهو محال ، وأمّا الباقي فإنّه لا يستحيل عدمه ، لأنّه بتقدير عدمه لا يكون عدمه مقارنا لوجوده. وأمّا ثانيا : فلأنّ الحادث متعلّق السبب والباقي منقطع عن السبب ، فكون [١] الحادث مع السبب يفيده زيادة قوّة.

الوجه الثاني : أن يخلق الله تعالى من ذلك الضد أعدادا أكثر من أعداد الجوهر فلا جرم كانت باعدام الجوهر أولى.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ الحادث أقوى.

قوله : «لو عدم الحادث لكان عدمه مقارنا لوجوده».

قلنا : نحن لا نقول : إنّ الحادث يوجد و [٢] يعدم في وقت واحد بل الباقي

---

(١) ق : «فيكون».

(٢) ق : «وقد».

يمنعه من الدخول في الوجود. و [١] لأنّ الباقي أيضا لو عدم حال بقائه لصار عدمه مقارنا لوجوده ، وكما أنّه يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده كذلك الحادث يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده.

قوله : «الحادث متعلّق السبب فيكون أقوى».

قلنا : ألستم قد برهنتم على أنّ الباقي أيضا متعلّق السبب ، فزال الترجيح.

قوله : «الله تعالى يخلق اعدادا من ذلك الضد».

قلنا : هذا غير مستقيم.

أمّا أوّلا : فلأنّ الذي استقر عليه رأي المعتزلة أنّ الله تعالى يعدم الجواهر كلّها بجزء واحد من الفناء.

وأمّا ثانيا : فلأنّ الجواهر متماثلة فليس بأن يوجب فناء عدم واحد منها أولى من الفناء الآخر بأن يوجب عدمه. اللهمّ إلّا أن يقال : إنّه يقوم الفناء بالجوهر أو يختص بالحيز الذي يجاوره ، لكن الأوّل باطل لاشتماله على اجتماع الضدين. والثاني يكون قولا بحصول العرض في الحيز على سبيل الاستقلال من غير محل وهو محال ، إذ لا معنى للجوهر إلّا ما يكون حاصلا في الحيز.

الثاني : [٢] أنّ حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضدّ الأوّل فلو كان انتفاء الضد الأوّل معللا بحدوث هذا الضدّ لزم الدور المحال.

وأمّا إن فنيت الأجسام باعدام الفاعل المختار فهو محال ، لأنّ الفاعل لا بدّ له من فعل ، فالاعدام إمّا أن يكون شيئا متميزا عن غيره وإمّا أن لا يكون ، فإن كان الأوّل كان الاعدام عبارة عن حدوث شيء ، وذلك الشيء إن اقتضى عدم الجوهر

---

(١) «و» ساقطة في ق.

(٢) أي الوجه الثاني لامتناع اعدام الجواهر بحدوث الضد.

كان ذلك قولا ببقاء الجوهر لأجل ضد ، وإن لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر باقيا بعد حصول ذلك الاعدام.

وأمّا إن لم يكن الاعدام أمرا مشارا إليه متميزا عن غيره استحال جعله تأثير مؤثر أو فعل قادر لما ذكرنا أنّ القادر من له الأثر. ولأنّ الاعدام إن لم يكن وجوديا كان عدما محضا فامتنع اسناده إلى المؤثر ، لأنّه لا فرق بين أن يقال : لم يفعل الله شيئا وبين أن يقال : فعل العدم ، وإلّا كان أحد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكلّ واحد من العدمين تعيّن وثبوت فيكون للعدم ثبوت ، هذا خلف.

وإن كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم ، وإلّا لكان [١] الوجود عين العدم ، بل غايته أنّه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد وليس هو هذا القسم[٢] ، فالقول بفناء الجواهر يفضي إلى أقسام باطلة فيكون القول بفنائها باطلا.

وأمّا النقل : فقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام : ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى**﴾[٣]. وإبراهيم عليه السلام سأله عن كيفية إحياء الموتى ثمّ إنّه تعالى أراد الجمع بين التفريق والاحياء بعده ، وإذا أراه ذلك جوابا لسؤاله صحّ أن يكون بالتفريق دون الفناء لوجهين :

---

(١) ج : «كان».

(٢) ق : «هذا هو هذا القسم» ، وفي عبارات الرازي : «وليس هذا هو القسم الأوّل ، بل هو القسم الثاني».

وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيأهم ويعدّهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثمّ يفرقها ويضعها على الجبال ثمّ يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كلّ طير عن الآخر وجمع أجزاء كلّ طير وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أوّلا ثمّ أحياها الله تعالى. راجع كشف المراد : ٤٠٢.

(٣) البقرة / ٢٦٠.

الأوّل : لو أفناه لما صحّ فيه الجمع إلّا على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثمّ يجمعها وذلك باطل. ولما ثبت الجمع في كيفية الاحياء ثبت أنّه لا تفنى على معنى الاعدام.

الثاني : أنّه عليه السلام سأله عن جميع مقدمات الاحياء فلو كان الله تعالى يعدمها ثمّ يخلقها احياء لأراه ذلك. وأيضا أنّه تعالى بعد أن بيّن أنّ مبدأ الخلق جمع بعد تفريق لقوله تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (٤) ، وبدء الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون الإيجاد عن عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع من نشوء الاغصان. ثمّ لما قرر أنّ البدء [هو] الجمع قال : ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ ، فنصّ تعالى على أنّ البدء كما كان جمعا للتفريق كذا عودكم يكون بالجمع بعد التفريق. وقد قرر الله تعالى ذلك في آيات كثيرة بعبارات مختلفة فشرح تعالى كيفية جمعه فيما يخرج من النبات والزروع والأشجار ، ثمّ شبه يوم البعث به في قوله تعالى : ﴿كَذلِكَ النُّشُورُ﴾ (٥) و ﴿كَذلِكَ تُخْرَجُونَ﴾. (٦)

---

(١) الروم / ٢٠ وفاطر / ١١ وغافر / ٦٧.

(٢) السجدة / ٧.

(٣) العنكبوت / ١٩.

(٤) العنكبوت / ٢٠. وفي المخطوطة : «أو لم يسيروا في الأرض فينظروا ...» ، والموجود في القرآن ليس بهذه الصورة.

(٥) والآية هكذا : ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذلِكَ النُّشُورُ﴾ فاطر / ٩. راجع أيضا الأعراف / ٥٧.

(٦) والآية هكذا : ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَكَذلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ الروم / ١٩.

والجواب عن المعقول أن نقول : لم لا يعدم باعدام الفاعل؟

قوله : «الاعدام إمّا أن يكون أمرا وجوديا أو لا».

قلنا : هذا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة ، لأنّه يقال : إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أم لا؟ فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم ، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود؟ لا جائز أن يكون عدما ، لأنّه لا فرق بين أن يقال : تجدد العدم أو لم يتجدد شيء ، وإلّا فأحد العدمين مخالف للآخر ، وهو محال. وإن كان وجودا كان ذلك حدوثا لموجود آخر لا عدما للموجود الأوّل. (١)

سلّمنا فساد هذا القسم ، فلم لا يعدم لحدوث الضد؟

قوله : في المضادة مشتركة من الجانبين.

قلنا : لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لا نعرف لميّة كون الحدوث سببا للقوة؟ (٢)

قوله في الثاني : «حدوث الحادث يتوقّف على عدم الباقي».

قلنا : لا نسلم ، فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، والعلّة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

وأيضا جاز أن يكون التوقف توقّف المعيّة فلا دور ولا استحالة.

سلّمنا فساد هذا القسم ، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ وبيانه : أنّ الأعراض لا تبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الجواهر.

---

(١) ولما كان ذلك باطلا بالضرورة فكذا ما قلتموه. أنوار الملكوت : ٤٦.

(٢) هذا الجواب وما يأتي بعده من الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت صاحب الياقوت ، كما في أنوار الملكوت : ٤٥.

قوله : «إنّه يلزم الدور».

قلنا : جاز أن يكون الجوهر والعرض متلازمين [١] ، وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر ، كالمضافين ومعلولي العلّة الواحدة ، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب أن يعدم الآخر.

قال أفضل المحقّقين : «مذهب الكرامية : أنّ العالم محدث وممتنع الفناء وإليه ذهب الجاحظ. وقالت الأشعرية وأبو علي الجبائي بجواز إفناء العالم عقلا. وقال أبو هاشم : إنّما يعرف ذلك بالسمع. ثمّ إنّ الأشعرية قالوا : إنّه يفنى لأنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي تحتاج الجواهر إلى وجودها. أمّا القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع : إنّ تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض المواضع : إنّ الفاعل المختار يفنيه [٢] بلا واسطة ، وهو مذهب محمود الخياط. وقال القاضي في موضع آخر : إنّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض فإذا لم يخلق الله تعالى أيّ نوع كان عدم الجوهر. وقال الجويني مثل ذلك. وقال بعضهم : إذا لم يخلق الله تعالى البقاء وهو عرض عدم الجوهر ، وبه قال الكعبي. وقال أبو الهذيل : كما أنّه قال له «كن» فكان كذا يقول له «افن» فيفنى. وقال أبو علي وأبو هاشم انّه تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام ، وهو لا يبقى [٣]. وأبو علي يقول : إنّه يخلق لكلّ جوهر فناء ، والباقون قالوا : بل فناء واحد يكفي لافناء الكل. فهذه مذاهبهم.

وقوله في الدليل : «إنّ الاعدام باطل ، لأنّه لا فرق بين أن يقال : لم يفعل البتة وبين أن يقال : فعل العدم» ، ليس بشيء للفرق بينهما في بديهة النظر ، فانّ القول

---

(١) في النسخ : «متلازمان» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) في المصدر : «يفنى».

(٣) ويفنى لذاته. أنوار الملكوت : ٤٢.

بأنّه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء من الفاعل [١] ، والقول بأن فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله ، وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقوله في الجواب : «إنّ هذا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة» ، ليس بجواب ، إنّما هو زيادة الإشكال وتأكيد لقول من يقول : الانعدام غير ممكن إلّا بطريان الضد أو انتفاء الشرط ، وهو مذهب أكثر المتكلّمين.

وأمّا إبطال الاعدام بطريان الضد فجواب الوجه الأوّل وهو إلزام الدور كما ذكره ، وهو أنّ عدم الباقي معلول الحادث.

وقولهم : «إنّ الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلّق السبب لأنّ الباقي حال البقاء أيضا متعلق السبب» ، ليس بصحيح ، لأنّ الباقي عند قدماء المتكلّمين مستغن عن السبب. وأمّا عند القائلين بأنّه محتاج إلى سبب مبق فجوابهم أنّ الموجد أقوى من المبقي ، لأنّ الايجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن أصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل ، ولكونه أقوى فيرجح الحادث ويعدم المرجوح.

وايراد الاعتراض بأنّ الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا ، وهو محال ، والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال.

ثمّ الجواب ـ بأنّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجودا ، ولا يلزم منه محال ـ ليس بمرضيّ ، فانّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى ، وليس كذلك.

---

(١) فهو ترك الفعل وليس فعلا. قال الطوسي في تجريد الاعتقاد : «وانتفاء الفعل ليس فعل الضد». كشف المراد : ٢٨٣. وقال المصنف : «فانّ الأعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه. والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم». كشف المراد : ٤٠١.

والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عددا من الباقي ، والجواب بامتناع اجتماع المثلين ، ليس ممّا يذهب إليه وهم.

وجواب الوجه الثاني من إبطال الاعدام بطريان الضدّ وهو : «أنّ التضاد حاصل من الطرفين على السواء فتجويز [١] كون الحادث أقوى وإن كنّا لا نعرف لميته» ، ليس بجواب. والجواب ما بيّناه من كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبقي.

وأمّا إبطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وأنّ الشرط لا يكون إلّا عرضا فدعوى مجرّدة ، فانّه من الجائز أن يكون هناك شرط خال عن [٢] العرض ، كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في إيجاد الأعراض فيه. وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل أمرا عدميا ، وقد مرّ بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط به.

وبيان كون العرض شرطا في الاعدام ـ بأنّ العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ـ ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم ، لأنّ الكرّامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة. وأمّا الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض ، فباطل ؛ لأنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجا إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه وهنا ليس كذلك ، فانّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا بعينه ، لا إلى عرض معين ، والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه ، فلا يلزم منه الدور.

والجواب بتجويز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ، ليس بمفيد هنا ، فانّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم ، والتلازم وإن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال ، لكن من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى

---

(١) في المصدر : «بتجويز».

(٢) في المصدر : «غير» بدل «خال عن».

ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول ، فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتفاقية ، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك.

وإيراد المثال بالمتضايفين [١] على الوجه المشهور ، غير صحيح ؛ فإنّ إضافة كلّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافة ، ومعلولا علّة واحدة يحتاج كلّ منهما إلى علّة الآخر ، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور». [٢]

وفيه نظر ، فانّ الفرق الذي ذكره بين قولنا : ما فعل وبين قولنا : فعل العدم ، وإن كان ظاهرا لكن ليس المقصود ما ذكره ، بل القصد أنّه في كلا الحالين لم يصدر عنه شيء وما حصل بواسطة الفعل ثبوت شيء ولا تحقّقه ، ولما لم يكن العدم فعلا كان فعله ليس فعلا في الحقيقة.

والجواب بأنّه يقتضي أن لا يعدم شيء ، صحيح [٣] ؛ لأنّ الحكم الضروري لا يرتفع بالشبه ، فإذا أورد المشكك شبهة تدل على رفع حكم ضروري ، علمنا على سبيل الإجمال أنّ هذه الحجّة باطلة علما ضروريا وإن عجزنا عن وجه الغلط فيها. ولما كان العلم الضروري ثابتا لنا بأنّ الاعدام متحقّق ، كانت الشبهة الرافعة له باطلة عند العقل. وهذا جواب صحيح لا مدفع له.

قوله : «الموجد أقوى من المبقى».

قلنا : متى إذا خلى عن المبقي العارض له أو إذا لم يخل؟ م ع. [٤]

---

(١) في النسخ : «بالمتضادين» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٢) انتهى كلام أفضل المحقّقين في نقد المحصل : ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٣) دافع المصنّف عن هذا الجواب في أنوار الملكوت هكذا : «إنّ الجواب بالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة فيكون باطلا وليس فيه زيادة شكّ بل هو إبطال كلام الخصم». ص ٤٦.

(٤) لعلّ المراد من «م» أنّ صورة الخلو عن المبقي العارض له ، مسلم. ومن «ع» أنّ صورة عدم الخلو ، ممنوع.

وقوله : «الباقي إنّما يمنع لو كان أقوى وليس كذلك» ، ممنوع ؛ لأنّ الباقي موجود والحادث قبل حدوثه في حيز العدم والباقي حال عدم الحادث موجود ، والموجود أقوى من المعدوم. والجهل بوجه قوّة الحادث لا يخرج الجواب عن كونه جوابا. وكون الشرط ليس بعرض ، غير معقول ؛ لاستحالة أن يكون الجوهر شرطا في نفسه. وثبوت واسطة بين الجوهر والعرض وكون الشرط عدميا ، غير معقول هنا ؛ لأنّ العدمي لا يكون إلّا مضافا إلى ملكة وليست الملكة هنا الجوهر. أمّا أوّلا. فلأنّ الجواهر متماثلة فيستحيل أن يكون وجود جوهر مشروطا بعدم آخر. وأمّا ثانيا : فلأنّا ننقل الكلام إلى عدم ذلك الجوهر فانّه إمّا أن يعدم أو لا ، والثاني مطلوبهم ، والأوّل يفتقر إلى معدم ويعود البحث فيه. ولا العرض ، لأنّ وجود ذلك العرض لا بدّ له من محل جوهري ويعود البحث في عدمه. وأيضا فهو الفناء الذي قال به المشايخ.

قوله : «الجسم يحتاج إلى عرض ما».

قلنا : عرض ما إمّا أن يكون موجودا أو لا ، وعلى كلا التقديرين يلزم المحال. والبحث في المتضايفين قد تقدم. والاحتياج إلى العلّة لا تقتضي الاحتياج إلى المعلول ، وإلّا لزم الدور أو الترجيح من غير مرجّح ، فقد تحقّق الاستلزام مع الاستغناء.

والجواب عن المنقول : أنّ الاحياء والإماتة ليس اعداما وإيجادا فلا يرد ما ذكرتم فيه ، فانّ المكلّفين يفرّق الله تعالى أجزاءهم فإذا أعادهم جمعها ، فصحّ فيه الاراءة والإدراك.

ولا نسلم أنّ إبراهيم عليه السلام سأل عن جميع مقدّمات الاحياء ، بل عن كيفيته. وابتداء خلق الآدمي وإن كان جمعا ، لكن أصله ابتداء إيجاد لأنّ العالم حادث ، وكذا بدء خلق النبات وغيره. والإعادة للمكلّفين أيضا الجمع إن قلنا : إنّ المكلّف

تتفرق أجزاؤه لا أنّه يعدم بالكلية ، وكذا النشور والاخراج. وبالجملة ليس البحث هنا في فناء الآدمي خاصة حتى يحمل على الاعدام بالكلية أو التفريق ، بل جميع الأجسام. [١]

المسألة الثالثة : في إبطال كلام المشايخ

قد عرفت كلام المشايخ وأنّهم أثبتوا الفناء معنى يضاد الجواهر لا في محل [٢] ، وهو باطل من وجوه :

الوجه الأوّل : التضادّ حاصل من الطرفين لأنّه نسبة وإضافة لا تعقل إلّا بين اثنين فكما ضاد الفناء الجواهر كذا الجواهر تضاد الفناء ، وكلّ واحد من هذين الضدين ممكن وقابل للعدم ويعدم اتّفاقا وليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر فاستحال أن يفنى به.

وفيه نظر ، لأنّا لا نسلّم انتفاء الأولوية فانّ الضدّ الطارئ يعدم الباقي لأنّ الله تعالى أراد اعدام الجوهر وإيجاد ضدّه فأوجد الضدّ فأعدم الجوهر.

قيل : والحس شاهد بذلك فانّ بعض الأعراض تعدم بطرو البعض الآخر. ولأنّ الاعتمادات التي توجب ضدّ ما يوجبه الآخر فانّ بعضها ينفي حكم الآخر ، فبالطريق الذي جوزتموه ثمّ جوزوه هنا. ولأنّه الحادث أقوى لأنّه متعلّق السبب.

---

(١) ذهب الطوسي إلى الفرق بين معنى الفناء في المكلفين كالإنسان وبين غيرهم ، فجاز الاعدام بالكلية في غير المكلّفين إذ لا يجب إعادتهم ، بخلاف الإنسان الذي يجب إعادته ، فقد تأول معنى فنائه وإعدامه بتفريق أجزائه ، فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت. وقال : «ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم عليه السلام». كشف المراد : ٤٠٢.

(٢) راجع المجموع في المحيط بالتكليف ٢ : ٢٩٨.

ولأنّه لو عدم لاجتمع فيه النقيضان. ولجواز أن يخلق الله تعالى عدد الضدّ الحادث أكثر.

اعترض من حيث الإجمال والتفصيل.

أمّا الإجمال فهو أنّ وجود الضدّ إمّا أن يكفي في منافاته لضدّه أو لا بدّ معه من أمر زائد ، فإن كان مجرّد وجوده كافيا وذلك غير مختلف فيهما لزم تعذر نفي أحدهما بالآخر دون العكس لعدم الأولوية ، وإن كان لا بدّ معه من زائد فباعتبار انتفاء ذلك الزائد يلزم أن يمكن أن يجامع ضدّه ، ولو جاز ذلك فيه بطل دعوى المنافاة بالتضاد. كيف وأنّه غير مستقيم على أصولكم؟ فانّ عندكم لا يصح أن تتوقّف المنافاة بشيء زائد على الضدّ ، لأنّ ما يتنافيان بالتضادّ يتنافيان بأنفسهما وحدهما ولهذا قالوا : إنّ التضاد يرجع إلى الآحاد دون الجمل ، ولهذا لم تفترق الحال في تعذر الجمع بين جزء واحد من البياض في محلّ فيه جزء واحد من السواد وبين أن يكون فيه الف جزء.

وفيه نظر ، فانّا نقول : وجود كلّ من الضدّين كاف في المنافاة ، ولهذا لا يكون أحدهما موجودا مع صاحبه ولا يتخصص أحدهما بالوقوع من حيث إنّه ضدّ بل يحتاج في ترجيحه إلى الفاعل ، فلما أوجد الفاعل أحد الضدّين كان قاهرا [١] لصاحبه ونافيا له ، فإذا أراد الفاعل إيجاد الآخر افتقر المتجدد في اعدام الأوّل إلى مرجّح وهو إرادة الفاعل لايجاده. فالحاصل أنّ المنافاة من الطرفين على السواء لكن تخصيص أحدهما بالوجود أو بالعدم إنّما يكون بواسطة الزائد وهو ترجيح الفاعل.

وأمّا التفصيل فقالوا :

على الأوّل : لا نسلّم أنّ في الأعراض ما هو باق فجاز أن يكون الله تعالى

---

(١) الكلمة مشوشة في النسخ ، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

يجدد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم ، فانّ كلّ واحد منّا مع كونه جسما يعلم من نفسه أنّه هو الذي كان بالأمس فكان كون الجسم معلوما بخلاف الاعراض.

سلّمنا بقاءها ، فلم قلتم : إنّ انتفاءها إنّما كان بضدّ ولم يكن بفوات شرط؟ فإنّ من الأعراض ما يحتاج في بقائه إلى شرط ، كالعلم المحتاج إلى الحياة والحياة المحتاجة إلى البنية المعتدلة.

والوجه الذي ذكرتم في إبطال كون وجود الجسم مشروطا ، لم قلتم بوروده هنا؟ فانّكم قلتم في ذلك الوجه : أنّ ذلك الشيء الذي يكون شرطا في وجود الجسم إمّا أن يكون حالا في الجسم أو لا ، فإن كان حالا في الجوهر كان محتاجا إلى الجوهر فيستحيل احتياج الجوهر إليه ، وإلّا دار. وإن لم يكن حالا كان شيئا قائما بنفسه ، والجوهر أيضا كذلك فلم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإمّا أن يحتاج كلّ منهما إلى الآخر وهو محال أو يستغني كلّ منهما عن الآخر فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر ، وهذا إنّما يمكن وروده في الأجسام دون الأعراض.

سلّمنا أنّ عدمها ليس بعدم الشرط ، فلم لا يعدم باعدام معدم؟ بأن يعدمها الله تعالى ابتداء كما أوجدها ابتداء ، ولهذا كان حدّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل فكان لا يفعل داخلا في حدّ القادر كالفعل ، ولهذا قلتم : إنّ الصحيح ما ذهب إليه أبو هاشم من أنّ الذم والمدح بترك الواجب وبترك القبيح يرجع إلى نفي الفعل دون ما ذهب إليه أبو علي من أنّ ترك الفعل يرجع إلى فعل ضدّ دون نفي الفعل [1] ، ولهذا جعلتم مثل هذا الاعدام تأثير الضدّ ، فإذا جاز

---

(١) اختلف المتكلمون في الترك للشيء ، هل هو فعل وكف أم لا؟ فانظر الآراء والمسائل المرتبطة بالترك في مقالات الإسلاميين : ٣٧٨ وما يليها.

عندكم أن يكون تأثير الضد ، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القادر؟ وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه أبو الحسين [١] الخياط في جواز عدم الأجسام. وهذا وإن لزم منه صحّة الاعدام للأجسام بهذا الطريق ، ولكن لم يحصل به صحّة اعدامها بما ذهبوا إليه من الفناء ، وهذا هو المقصود في هذا المقام.

سلّمنا انّها تزول بالضد ، لكن قلتم : إنّه إنّما كان زوال الزائل بالضد أولى ، لأنّه خلق ضدّين في محلّ فيه ضدّ واحد ، وهذا العذر لا يستقيم على أصولكم لوجهين :

الأوّل : التضاد عندكم يرجع إلى الآحاد.

الثاني : إنّما تكلّمنا في هذه المسألة مع من يقول : الفناء يفني جميع الأجسام ولا يستقيم له هذا الجواب.

وعلى الثاني : أنّ الباقي كالحادث في استلزام اجتماع الوجود والعدم ، فإنّ جعلتم الباقي يرتفع في الزمن الثاني من وجوده فكذا ارتفاع الحادث.

وعلى الثالث : أنّ الباقي ممكن لذاته والوصف الذاتي لا يتبدل فلا فرق بين حالة الحدوث والبقاء. ولو سلّمنا أنّه غير متعلّق السبب ، ولكن لم قلتم : بأنّ أثر السبب في أكثر من وجوده ، ثمّ الوجود الذي هو مسبب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي فصار وجود السبب كعدمه فيما يرجع إلى زيادة قوة في وجود الحادث؟

---

(١) في النسخ وكذا في أنوار الملكوت : ٤٩ : «أبو الحسن» ، وهو خطأ. وهو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، أبو الحسين الخياط. صاحب كتاب الانتصار. ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة. توفي سنة ٣٠٠ هـ. (طبقات المعتزلة : ٨٥). وقال الشهرستاني : إنّه أستاذ أبي القاسم ابن محمد الكعبي ، وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد ، إلّا أنّ الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئا ... الملل والنحل ، ترجمة (الخياطية والكعبية).

وعلى الرابع : بأنّ هذا الجواب لا يتمشى على قول من يقول : إنّ الله تعالى يخلق فناء واحدا يعدم به جميع الجواهر التي في العالم ، خصوصا وقد بيّنا أنّ ما كان ضدّا بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحدا وبين أن يكون أكثر من واحد.

الوجه الثاني : شرط التنافي بين الشيء وضدّه أن يتعاقبا في محلّ واحد ، وهذا الشرط غير حاصل في الفناء مع الجسم ، فيستحيل ثبوت المنافاة فيه.

أمّا الأوّل : فلأنّ السواد والبياض وكلّ نوع من أنواع الأضداد إذا وجد أحدهما في محل ووجد الآخر في محلّ آخر فانّه يستحيل بينهما المنافاة لفقد ما ذكرنا من الشرط ، حتى لو قدرنا هذا الشرط حاصلا فانّه تحصل المنافاة.

وأمّا الثاني : فانّ الجسم وإن جاز وجوده في الحيز ، لكن يستحيل حصوله في المحل فكذا الفناء الذي يذهبون إليه يستحيل حصوله في المحل ، وإذا استحال حلول كلّ واحد منهما في المحل استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة فتستحيل المنافاة.

لا يقال : كلّ واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر ، فانّ الجسم ليس في محل وكذا الفناء ، فلم لا يكفي هذا في المنافاة؟

لا يقال : إذا قدّرنا سوادا في محل وبياضا في آخر وقدّرنا محلا ثالثا فكلّ واحد من السواد والبياض موجود على حسب وجود الآخر في أنّه ليس في ذلك المحلّ الثالث ، ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما ، لأنّ شرط المنافاة بينهما مفقود وهو تعاقبهما على محلّ واحد.

وفيه نظر ، فانّ التضاد قد يكون على المحل فيشترط فيه اتحاده ، وقد يكون على الوجود عندهم كما في الجواهر والفناء فكان نسبة الوجود إليهما نسبة المحل في

الضدين وهذا الأخير لا يشترط فيه [١] المحل.

الوجه الثالث : الفناء عرض ، ووجود عرض لا في محلّ محال ، ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكون في جهة ، وذلك لأنّ كلّ ما يوجده القادر يجب أن يوجد على وجه يكون مشارا إليه وإلى جهته وهذا ضروري ، وبهذا يبطل جميع ما ادعوه من الأعراض التي توجد لا في محلّ كالإرادة والكراهة والفناء [٢] ، وهذا العلم في الظهور فوق علمنا بأنّ الأكوان والطعوم وغيرها تحتاج إلى محل فإن أمكن منع هذا الظهور أمكن المنع في الجميع. ولظهور هذه القضية قالت الكرامية : هذه القضية عامة في جميع الموجودات قديما كان أو حادثا.

وهذا أقوى ما لهم من الحجّة في هذه المسألة التي بها يصولون على من خالفهم ويعدّون منكر ذلك مكابرا ، ونحن قد قلنا بأنّ ذلك متصور في الحوادث دون القديم تعالى.

وفيه نظر ، لأنّ ذلك راجع إلى اختلاف التفسير ، فانّهم إن عنوا بالعرض ما يوجد في المحل فالفناء ليس بعرض بهذا المعنى ، وإن عنوا به ما يعرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الأجسام فهو عرض ، وإن عنوا بالجوهر ما يستقل بذاته فالفناء جوهر بهذا المعنى ، ولا مشاحة في الأسماء.

الوجه الرابع : هذا الفناء إن نافى الجسم فإمّا أن ينافيه من حيث وجوده أو لا من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر. لا جائز أن ينافيه

---

(١) ق : «في» ، وهو خطأ.

(٢) ذكر الشهرستاني المسائل التي انفرد بها الجبائيان ، «فمنها : أنّهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل ... وفناء لا في محل ... وإثبات موجودات هي أعراض ، أو في حكم الأعراض لا محلّ لها كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها. وذلك قريب من مذهب الفلاسفة». الملل والنحل ، ترجمة (الجبائية والبهشميّة).

من حيث الوجود ، لأنّه لو نافاه من حيث الوجود والوجود عام مشترك بين جميع الموجودات وجب أن ينفى القديم وهو محال ، وينفى نفسه فانّه أيضا موجود.

لا يقال : إنّهما لا يتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة ، ولكن يتنافيان بما هو مقتضى حقيقتهما.

لأنّا نقول : فيجب أن يقتصر الانتفاء على ما وقع فيه المنافاة فتخرج كلّ واحدة من الحقيقتين عن مقتضى صفتهما الذاتية دون الوجود ، فلا يعدم الجسم.

لا يقال : إنّه وإن كان كذلك لكنّه يستحيل أن يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو موجود ، لأنّ المقتضي وهو الصفة الذاتية تقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود فإذا وجد المقتضي مع الشرط استحال أن يتخلف عنه المقتضى. وكذا أيضا قولهم في العلّة : إنّها إذا وجدت لا يجوز أن يتخلف عنها حكمها.

فإذا قيل لهم : لم لا يجوز أن يتخلف المقتضى عن المقتضي وكذا الحكم عن العلّة وإن وجب الشرط الذي هو الوجود لما أنّه يحتاج إلى شرط آخر ولما أنّ مانعا يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله ، كما قلتم في سائر المؤثرات كالأسباب وأنتم جوزتم أنّ توقف مسبباتها مشروط بزوال المانع؟

لا يقال : إنّا إذا جوّزنا ذلك يبطل الفرق بين المنتفي المعدوم والموجود وكذلك هذا في العلّة ، لأنّه لا يظهر المقتضي والعلّة إلّا بالمقتضى والحكم ، ثمّ إنّه لا يمكن تأثير المقتضى والحكم في حالة العدم ، فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حالة عدمه ووجوده ، فيبطل الفرق الذي ذكرناه.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّه يبطل الفرق وتستوي حالة وجودهما وعدمهما ، وذلك لأنّه حين كان معدوما كان يتوقف مقتضاه وحكمه على أمرين : الوجود ، والشرط الثاني زوال المانع ، وبعد الوجود لا يتوقف إلّا على شيء واحد وهو الشرط

الثاني وهو [١] زوال المانع.

ثمّ نقول : هب أنّه يستحيل تخلف المقتضى مع الوجود ولكنّه أيضا يستحيل انتفاء الوجود من غير مناف. ثمّ هذا الفناء لا يخلو إمّا أن يصير منافيا للوجود فيلزم منه ما ألزمناه من نفي القديم ، أو لا يصير منافيا له فيلزم منه انتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك ، وهو أيضا محال.

فإذن القول بالفناء يؤدي إلى أحد محالين : إمّا تخلف المقتضى عن المقتضي مع حصول شرط الاقتضاء وهو الوجود وأنّه محال عندكم. وإمّا انتفاء الوجود لا لأمر وأنّه محال ، فصحّ أنّ القول بالفناء يؤدي إلى أقسام باطلة ، فيكون القول به باطلا.

لا يقال : هب أنّه لا ينافي الوجود ، ولكن لم لا يجوز أن ينتفي بالفناء ما هو شرط الوجود فينتفي الوجود وهو المقتضى؟

لأنّا نقول : إنّ الوجود شرط المقتضى فلو كان شرط الوجود لزم منه الدور ، وهو محال.

ويقال لهم : إن كان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفناء ، بل ينتفي بالفناء أمر زائد على حقيقة كونه جسما يسمّون ذلك الزائد وجودا ، فإذن المنتفي والزائد على الحقيقة أمر زائد على الجسم وكان تسمية الجسم معدوما بعدم أمر زائد عليه تسمية له بذلك على سبيل المجاز بالحقيقة. وحقيقته لما كان لم تعدم بعدم لا يجوز عليه العدم ، فأنتم في الحقيقة أشدّ الناس قولا باستحالة عدم الجواهر والأجسام.

وفيه نظر لجواز أن ينافيه من حيث الوجود ، ونمنع عموم الوجود.

سلّمنا ، فلم لا ينافيه من حيث الوجود الممكن أو المحدث أو المستند إلى

---

(١) ق : «أو» بدل «وهو».

الفاعل أو وجود الجوهر؟

سلمنا ، لكن لم لا ينافيه من حيث الماهية ، على معنى أنّ ماهية الجوهر منافية لذاتها لماهية الفناء في الوجود لا مطلقا فلا يتنافيان في العدم ، كما أنّ الضدّين يتنافيان في المحل الخارجي وإن جاز اجتماعهما معا في الذهن؟

سلّمنا ، فلم لا ينافيه باعتبار آخر غير ما ذكرتم؟

الوجه الخامس [١] : هذا الفناء الذي يذهبون إليه لم لا يجوز أن لا [٢] تقارنه منفعة لأحد من الاحياء ولا ايصال حقّ إلى مستحق؟ وما كان كذلك كان عبثا قبيحا والله تعالى منزّه عن فعل العبث ، فيجب في الحكمة أن لا يفعل هذا الفناء.

أمّا الصغرى ، فلأنّ المنفعة إمّا عاجلة وإمّا آجلة فلا بدّ فيهما من الفعل والحياة ، وإنّما يتصور ذلك في الجسم إذا كان موجودا ، وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم وعدم الجسم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة. وهو البيان لنفي إمكان إيصال الحقّ إلى المستحق. فثبت أنّ الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا إيصال حقّ إلى مستحقّ.

وأمّا الكبرى ، فلأنّ ما لا تقارنه المنفعة ولا إيصال حقّ إلى المستحق يكون عبثا قبيحا فضروري ، فيقبح في الحكمة هذا الفناء.

فإن قيل : هذا يبطل بعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار فانّه لا منفعة هناك لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك فهو حسن ، فجاز هنا مثله. ثمّ نمنع انتفاء المنفعة هنا.

قوله : «الفناء الذي يقارنه العدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة».

---

(١) راجع شرح المقاصد ٥ : ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٢) «لا» ساقطة في ق.

قلنا : إذا جاز أن يقارن وجود الفناء عدم الأجسام ، فلم لا يجوز أن يقارن وجود المنفعة عدم الحياة؟

سلّمنا أنّه لا يجوز أن يقارنه ، لكن لم لا يجوز أن يتقدمه أو يتأخر عنه؟ فانّ الإنسان قد يعد غيره أو يتوعده ثمّ يفي ذلك من بعد لما قد سبق له من المنفعة بالوعيد والوعد ، وكذا يلقي البذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقعه من بعد من الحصاد ، فكذا هنا لم لا يجوز أن يخبر الله تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة؟ ثمّ إنّه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاء بما أخبر.

أو نقول : إنّه لما أخبر وكان لا يجوز أن ينتفع بالمخبر [1] عنه مع توقع الكذب فيجب فعله ، فيكون الخبر عن المخبر كالشيء الواحد حتى يكون الموجود من المصلحة في الخبر كالموجود في المخبر.

لم يعارض بالفناء الذي ذهبتم إليه من الموت وتفرق الأجزاء خصوصا موت أجزاء الاحياء ، فانّه حينئذ لا منفعة هناك له ولا لغيره ولا اعتبار لأحد به ، ومع ذلك فانّه يجوز ، فلم لا يجوز فيما ذهبنا إليه؟

فالجواب : أنّ النقوض غير واردة ، لأنّا قلنا : ولا إيصال حقّ إلى مستحقه ، وعذاب القبر وعقاب الآخرة يكون مستحقا.

قوله : «لم لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء؟».

قلنا : لما ذكرنا أنّه يقارنه عدم الجسم وعدم الجسم يقارنه عدم الحياة ويستحيل وجود اللذة للحي مع عدم الحياة ، بخلاف وجود الفناء فانّه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم.

---

(١) ق : «بالخبر».

قوله : «لم لا يجوز أن يتقدمه أو يقارنه؟»

قلنا : لوجهين :

الأوّل : القادر الذي استوى الفعل وعدمه منه لقدرته لا يجوز أن يفعل إلّا إذا رجح منه أن يفعل بالداعي وهو أن يعلم أو يظن أنّه تتعلق بفعله منفعة إن فعله حصلت وإلّا فاتت. وإن لم يكن له داع على هذا التفسير ، فإمّا أن نقول : بأنّه لا يصحّ منه وجود الفعل كما هو قول أبي الحسين في جوابه عن شبه النظام في قدرة الله تعالى على قبيح ، أو نقول : إنّه وإن صحّ منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ. وما قد أخبر الله تعالى عن إيجاده فهو وإن تعلقت المنفعة بالخبر لكن إذا لم تتعلق بنفس المخبر لم يكن ذلك المخبر ممّا قد دعاه إليه الداعي على ما فسرنا به الداعي ، إلّا أن يقولوا بأنّ الله تعالى ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة. قوله : عن الكذب. والله يتعالى عن الانتفاع فلم يجز أن يخبر عن مخبر هذا حاله.

وأمّا من يقول : ما وعد به فانّه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء [1] والاحتراز عن صفة النقصان بقول الكذب.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف بما أخبر به صارفا عن الترك وداعيا إلى فعل المخبر به ، كالانتفاع. ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرّد الحسن والقبح وإن لم تكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصا على مذهبكم في مسألة التحسين والتقبيح ؛ فانّكم قلتم : بأنّ في العقل واجبات وقبيحات لا على سبيل المنفعة والمضرة بل على سبيل أنّ العقل يمنع من فعله له ومن الاخلال بأن يفعله.

---

(١) ق : «بالبقاء» ، وهو خطأ.

لأنّا نقول : سيأتي في مسألة التحسين والتقبيح أنّ الكذب الذي يدعى فيه القبح ليس هو الخبر الذي مخبره بخلافه حتى إذا أخبر عن أنه سيفعل في الغد كذا أن يتوقف كونه كذبا على أن لا يفعل وكونه صدقا على أن يفعل ، بل إذا أخبر عن مخبر وعنده أنّ الخبر بخلافه فهو الكذب ، ولذا عدّ المنافقين كاذبين مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أنّ المخبر على ما أخبروا به ، فقال تعالى : ﴿وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ﴾. [1] إذا صحّ ذلك علم أنّ المخبر به لا يتوقف عليه كونه صدقا غير كذب خبر يصلح داعيا إلى فعل كلّ المخبر به.

لا يقال : يفعل لتحصيل الانتفاع بالخبر.

لأنّا نقول : إذا كان تتوقف المنفعة بالخبر على الفعل وكذا الفعل يتوقف على الخبر فحينئذ يتوقف أحدهما على الآخر ، وهو دور.

وأمّا من يلقي البذر في الأرض فانّه يتوقع بفعله ـ القاء البذر ـ منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل. وعلى هذا التخريج نسلّم جواز خلق الله تعالى لما فيه من قبل خلق العالم. فإذا صحّ هذا الجواب صارت الطرق متمشية على أصولنا.

والجواب : أنّا وإن سلّمنا جواز أن يفعل الله تعالى لمنفعة سابقة ولاحقة لكن ذلك لا يستقيم على أصولهم ، فانّ هؤلاء المشايخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلا لا لمنفعة مقارنة. وقالوا : إنّ الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلّا وأن يكون ذلك المخبر يقارن وجود منفعة ، ولو لا ذلك لم يجز الخبر عنه. وإذا تعلّق حسن الخبر بحسن المخبر وكونه نافعا فلو تعلّق حسن المخبر بحسن الخبر وكونه نافعا دار. ولذلك منعوا صحّة ما روي: أنّ الله تعالى يقول عند افناء

---

(١) والآية هكذا : ﴿وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ﴾ المنافقون / ١.

الخلق : لمن الملك اليوم؟ [١] إلّا أنّه لا تقارنه منفعة وإن كان يجوز أن يتقدمه بخبره عنه ، ولذلك منعوا الروايات التي فيها : أنّ الله تعالى خلق شيئا ، قبل أن يخلق عالما ملكا [٢] أو يخبره وإن كان يمكن أن تحصل به المنفعة من بعد كما أنّه لم يقارنه. وإذا صحّ ذلك من أصولهم لم يصحّ قولهم بخلق الفناء مع استحالة مقارنة المنفعة به.

وأمّا المعارضة بالفناء فالجواب من وجهين :

الأوّل : أنّه يمكن فيه حصول منفعة الاعتبار أو منفعة اللذة ، فانّ تفريق أجزاء الحي إذا كانت مع الشهوة كان لذيذا ، فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك. ويجوز أيضا أن يكون ألما فيكون عقابا ولوما.

الثاني : إنّما نمنع وجوب مقارنة المنفعة على ما شرطتم أنتم ، فيكون هذا الكلام لازما لكم.

---

(١) غافر / ١٦. وانظر ما روي بهذه التعابير في بحار الأنوار ٦ : ٣٢٤ ـ ٣٢٦. منها ما روي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام في حديث ، حيث قال : «ينادي الجبّار جلّ جلاله : «لمن الملك اليوم؟» فلا يجيبه مجيب ، فعند ذلك ينادي الجبّار جلّ جلاله مجيبا لنفسه : «لله الواحد القهّار» وأنا قهرت الخلائق كلّهم وأمتّهم ، إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا وحدي ، لا شريك لي ولا وزير» الحديث ، وفي الوقت نفسه هو خبر واحد.

وينقل المجلسي رحمه الله احتمالات عن المفيد رحمه الله لخطابه عزّ وجلّ عند فناء الخلق وأنّه تعالى كيف يخاطب المعدوم؟

ثمّ يقول : هذه الأخبار دافعة لتلك الاحتمالات ، والشبهة مندفعة بأنّ الخطاب قد يصدر من الحكيم من غير أن يكون الغرض إفهام المخاطب أو استعلام شيء ، بل لحكمة أخرى كما هو الشائع بين العرب من خطاب التلال والأماكن والمواضع لإظهار الشوق أو الحزن أو غير ذلك ، فلعلّ الحكمة هاهنا اللّطف للمتكلّفين من حيث الإخبار به قبل وقوعه ليكون ادعى لهم إلى ترك الدنيا وعدم الاغترار بملكها ودولاتها ، وإلى العلم بتفرّد الصّانع بالتدبير وغير ذلك من المصالح للمكلّفين. المصدر نفسه.

(٢) العبارة كذا.

المسألة الرابعة : في حجج مثبتي الإعدام

ذهب مشايخ المعتزلة إلى [١] إمكان افناء العالم وإعدامه ، وأنّه سيقع. ثمّ ادعوا على ذلك الإجماع ولم يذكر فيه خلاف [٢] ، إلّا ما شنّع به ابن الراوندي على الجاحظ ، فانّه زعم أنّه لا يقول بافناء العالم ، وأنكره جماعة [٣] وقالوا : لو كان مذهبا له لحكاه غيره وذكره. والله أعلم بحقيقة الحال.

واستدلوا على ذلك أيضا بأنّ العالم قد ثبت أنّه ممكن وكلّ ممكن فانّه يقضي العقل بإمكان عدمه كما يقضي بإمكان وجوده. والنبي عليه السلام قد أخبر بوقوع عدمه فوجب أن يثبت عدمه. وبينوا أخبار الصادق بوقوعه بوجوه :

الوجه الأوّل : ما ذكره قاضي القضاة في قوله تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [٤] ،

---

(١) في النسخ : «على» ، وهو من إقحام الناسخ.

(٢) وادّعى المصنف أيضا الإجماع على ذلك حيث قال : «وقد وقع الإجماع على الفناء وإنّما الخلاف في كيفيته» كشف المراد : ٤٠٢.

(٣) منهم الخياط حيث قال بعد هذا الإسناد : «وهذا كذب على الجاحظ عظيم ، وذلك أنّ قول الرجل إنّما يعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه ، فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه؟ فانّ كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟» الانتصار : ٢٢.

والجدير بالذكر أنّ ابن الراوندي ليس وحيدا في هذا الاسناد ، بل ذكره كثير من المتكلمين وغيرهم ، منهم : ١. البغدادي في أصول الدين : ٦٦ (المسألة الخامسة عشرة من الأصل الثاني في إجازة الفناء على العالم). ٢. الشهرستاني في الملل والنحل في ترجمة الجاحظية. ٣. الطوسي في نقد المحصل : ٢٢٢.

(٤) الحديد / ٣. قال القاضي عبد الجبار : «فأمّا الذي يدلّ من السمع على أنّه تعالى يفني الجوهر ، فوجوه. منها قوله سبحانه : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ المغني ١١ : ٤٣٧. المجموع في المحيط بالتكليف ٢ : ٢٨٧. واستدل فيهما بالآية الرابعة والخامسة أيضا ، فراجع. وانظر أيضا الأدلّة السمعية في كشف المراد : ٤٠٢ ؛ شرح المقاصد ٥ : ١٠٠ وما يليها.

فانّ الله تعالى كما حكم بكونه أوّلا حكم بكونه آخرا ، ثمّ إنّه لما كان أوّلا في الوجود يجب أن يكون آخرا في الوجود ولا يكون كذلك إلّا بعد عدم الموجودات ، ثمّ إنّها لا تعدم بعد يوم القيامة فيجب أن يكون ذلك قبل يوم القيامة.

الوجه الثاني : قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (١) ، وإعادة الخلق لا يتصور إلّا بعد عدمهم.

الوجه الثالث : قوله تعالى : ﴿كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (٢) ، لما كان مبدأ الخلق هو الاحداث عن عدم محض لحدوث العالم كذا تكون الإعادة ، لأنّه تعالى شبّه الإعادة بالابتداء وساوى بينهما فكما كان الابتداء عن العدم وجب أن تكون الإعادة أيضا عن العدم وكذا قوله تعالى : ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾. (٣)

الوجه الرابع : قوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾ (٤) ، والفناء هو العدم فدلّ على فناء من على الأرض.

والمعتزلة لما قالوا بالفناء الموجود لا في محلّ قالوا : (٥) إنّه إنّما يمكن إفناء من على الأرض بخلق فناء لا في محل ، ومتى وجد فناء لا في محلّ وجب انتفاء جميع الجواهر ، فدلت هذه الآية على فناء كلّ الجوهر ويلزم انتفاء جميع الأعراض وليس العالم إلّا الجواهر والأعراض.

الوجه الخامس : قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٦) ، والهلاك يطلق تارة على الخروج عن كونه منتفعا به وتارة على العدم. والأوّل غير ممكن الإرادة هنا ، لأنّه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به ، لأنّه سواء بقي موجودا أو صار

---

(١) الروم / ٢٧.

(٢) الأنبياء / ١٠٤.

(٣) الأعراف / ٢٩.

(٤) الرحمن / ٢٦. وقال الطبرسي : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾ ، أي كلّ من على الأرض من حيوان فهو هالك يفنون ويخرجون من الوجود إلى العدم. مجمع البيان ، ذيل الآية.

(٥) «قالوا» ساقطة في ق.

(٦) القصص / ٨٨.

معدوما فانّه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع تعالى وذلك من أعظم المنافع. وإذا لم يمكن حمله على المعنى الأوّل وجب حمله على الثاني وإلّا لصار مهملا ، والكلام بالمهمل قبيح على الله تعالى.

وأيضا المراد من هذه الآية تمدحه تعالى بالدوام والبقاء وعدم تطرق الهلاك والعدم إليه ، فلو كان العالم باقيا بأجزائه أو [١] بجملته لم يكن هذا التمدح مختصا به تعالى ، وهو مناف للغرض من الآية.

وأيضا الهلاك في الحقيقة إنّما هو العدم والفناء ، وإنّما اطلق على غير المنتفع به أنّه هالك بنوع من المجاز والأصل عدمه ولهذا يصدق سلب الهلاك عن الذات الباقية وإن كانت غير منتفع بها.

الوجه السادس : الإجماع دالّ على أنّ العالم يفنى ويعدم. [٢]

والاعتراض [٣] على الأوّل من وجوه : [٤]

أ. الآية دلّت على كونه آخرا على الإطلاق ولم تدل على كونه آخرا لكلّ الذوات أو لبعضها ، والاخبار نحن نعمل بموجبها ونحملها على أنّه تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الأحياء ، وإذا عملنا في هذه الصورة بمقتضى إطلاق اللفظ سقط أصل الاستدلال.

---

(١) ق : «و».

(٢) قال القاضي عبد الجبار : «قد اعتمد شيوخنا في ذلك أيضا على الإجماع وأنّه لا خلاف أنّه تعالى يفني العالم ثمّ يعيده. وقد حكى عن بعض العلماء في هذا الباب الخلاف. وهذا لو صحّ لم يعترض ما ذكرناه ؛ لأنّ الحال في ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصحّ أن يدعى فيه الخلاف ؛ لأنّ الإجماع على ذلك من الأمور العامة الفاشية الظاهرة. وإنّما يمكن أن يتأول إجماعهم على أنّ المراد به الموت دون الفناء ، وهذا لا يسوغ في الإجماع ، كما لا يسوغ في إطلاق الكتاب». المغني ١١ : ٤٤١.

(٣) على خمسة من الوجوه ، وما ذكر المصنف اعتراضا على الوجه السادس.

(٤) راجع المصدر نفسه ؛ شرح المقاصد ٥ : ١٠٢.

وفيه نظر ، لأنّا قد بيّنا أنّ المراد التمدح بوجوب البقاء والدوام والتخصص به من دون غيره. ولأنّ إطلاق الآخرية إنّما يحسن لو كان عامة.

ب. جاز أن يكون المراد هو الأوّل والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان.

وفيه نظر ، لأنّ الأوّلية والآخرية إضافتان أخذتا بمعنى واحد والمراد في الأوّل هنا بحسب الزمان لما ثبت من حدوث العالم ، فيكون الآخر كذلك.

ج. المراد ليس بحسب الزمان في الآخر ، لأنّ على تقدير الافناء إذا أعاد الخلق وأسكنهم الجنة لا يفنيهم بعد ذلك ، فلا يكون آخرا مطلقا كما كان أوّلا. فإذن لا بدّ فيه من تأويل ، وبه حمل الأوّل على كونه مبدأ لكلّ شيء والآخر على كونه غاية لكلّ شيء.

وفيه نظر ، فانّ العالم إذا عدم فقد صدق عليه تعالى أنّه آخر ، وأمّا المعاد فذلك لا يخرجه عن كونه آخرا على الإطلاق وقت الاعدام.

د. قولكم : «الآية اقتضت كونه تعالى أوّلا في الوجود فيجب أن تقتضي كونه آخرا فيه».

قلنا : الآية تقتضي كونه أوّلا في الوجود على معنى يتحقق كونه ذاتا وحقيقة ، أو على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته. إن عنيتم الأوّل ، لم يصح على قولكم إنّ ذلك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتا ، فيلزم منه أنّ المعدوم ليس بذات ، وكونه آخرا يقتضي أن تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتا ولزم من ذلك انتفاء الحقائق بعد تحقّقها ، وهذا لا يستقيم على قولكم. وإن عنيتم الثاني ، فلا نسلّم أنّ الآية تقتضي ذلك وإنّما يصحّ أن تقتضيه لو ثبت وجود على هذا التقدير وهو أن نثبت لها صفة زائدة على كونها ذاتا.

وفيه نظر ، فانّ المفهوم المتعارف ليس إلّا الأوّل في الوجود والآخر فيه.

سلّمنا ، لكن هذا المذهب باطل عندنا فلا يتمشى هذا الجواب.

هـ. سلّمنا أنّ للحقائق وجودا ، لكن لم قلتم بأنّ الآية تقتضي كونه أوّلا فيه؟

قوله : «لأنّا علمنا بأنّه أوّلا [١] في الوجود بدلالة حدوث غيره».

قلنا : هذه زيادة وصف عقلي واعتراف بأن النصّ وحده لا يكفي. ثمّ نقول على هذا : إنّه كما يمكن أن يكون أوّلا في الوجود لكون وجوده غير متجدد لكان يمكن كونه أوّلا في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة ، فلم كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على غيره؟

لا يقال : يحمل على الجميع فيندرج كونه أوّلا في الوجود.

لأنّا نقول : لم قلتم بأنّ في النصّ ما يقتضي العموم حتى يحمل على الكل؟ فانّ أدنى درجات العام أن يكون مذكورا وأنّه ليس بمذكور ، فانّ النصّ لا ينافي كونه أوّلا في وصف ما على التعيين.

وفيه نظر ، فانّ الأوّل لما أمكن إضافته إلى الوجود وغيره وحصلت قرينة تدل على إرادة الوجود وهو تمام الآية في قوله : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ ، فوجب الحمل عليه. ولا امتناع في دلالة الآية على مقدمة ودلالة غيرها على أخرى ليتم المطلوب ، ولا تخرج الآية حينئذ عن كونها جزء الدليل وأنّ الدليل إنّما يتم بها. والصفات كونه [٢] أوّلا فيها إنّما هو باعتبار الوجود في الزمان. والعموم مفهوم من الإطلاق ، لأنّا بيّنا أنّ الآية إنّما تدل على التمدح لو دلت على العموم. ولأنّ الأوليّة إنّما تطلق إذا كان عاما وإلّا لوجب التقييد.

و. سلّمنا اقتضاء النص كونه أوّلا في الوجود ، فلم قلتم : إنّه يقتضي كونه آخرا في الوجود؟ فانّ الآخر في وصف من الأوصاف إنّما يتحقّق كونه آخرا فيه إذا

---

(١) كذا.

(٢) ق : «كونها».

لم يتوقع حصول مثله في ذلك الوصف بعده فإنّ الحالف بعتق عبد يشتريه أخيرا إنّما يعتق من يشتريه آخر عبيده ثمّ يموت قبل شراء غيره فبعد الموت يقع اليأس من شراء عبد فيكون ما اشتراه أخيرا أخيرا. وهذا [١] غير متحقّق هنا ، لأنّ الجنّة والنار موجودان أبدا ، فكيف يتحقّق كونه تعالى آخرا في الوجود؟

وفيه نظر ، لما بيّنا من رجوع ذلك إلى أحوال الدنيا لا إلى المعاد.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم دوام الجنة والنار بالشخص فجاز انقطاعهما وفناؤهما بالشخص لا بالنوع.

ز. سلّمنا الآخرية في الوجود بأن يعدمهما ولو ساعة ، ولكن الأوّلية والآخرية قد يستفاد من هاتين اللفظتين إذا استعمل كلّ منهما مفردة أو إذا استعملا معا في ذات واحدة على الجمع؟ م ع. [٢]

بيانه : أنّه إذا قيل في الشيء : إنّه الأوّل والآخر ، فانّه يستفاد منه توحد ذلك الشيء ، كما لو جاء إنسان واحد [٣] ثمّ سئل عنه أنّه الأوّل أم الآخر؟ فقيل : هو الأوّل والآخر ، فإنّه يراد به توحده وأنّه لم يجيء سواه. وكذلك هذه الآية وردت محاجة مع المشركين على تقدير الوحدانية في إلهيته ، فقال : هو الأوّل والآخر. وقد روي عن النبي عليه السلام أنّه قال: لو دليتم أحدا إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى ، ثمّ تلا قوله تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾. أنّه تعالى هو الإله في السماء وفي الأرض وفيما تحت الثرى.

أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسّرين : أنّه الأوّل خالقا والآخر رازقا ،

---

(١) ق : «هنا».

(٢) لعلّ المراد من «م» أنّ صورة استعمال كلّ منهما مفردة ، مسلم. ومن «ع» أنّ صورة استعمالهما معا ، ممنوع.

(٣) كما إذا قيل لك : أهذا أوّل من زارك أو آخرهم؟ فتقول : هو الأوّل والآخر ، وتريد أنّه لا زائر سواه. شرح المقاصد ٥ : ١٠٢.

قال : ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾. [١]

وفيه نظر ، فإنّ المراد هنا قد بيّنا أنّه الأوّل في الوجود والآخر فيه لتقوى الحجّة على المشركين الذين أثبتوا إلهية محدثة تعدم وتفنى والله تعالى قديم أزلي باق أبدي ، وليس المراد في الحديث لو سلم الأوّل والآخر في المكان ، فلم يبق إلّا في الوجود.

والاعتراض على الثاني بوجوه :

أ. الخلق هو المخلوق [٢] ، وذلك تارة يكون بالايجاد وتارة بالاحياء ، فلم قلتم : إنّ المراد هنا الإيجاد دون الإحياء؟

---

(١) الروم / ٤٠.

(٢) الخلق في اللغة : التقدير بمعنى المساواة بين شيئين. وأطلق على ايجاد شيء ، على تقدير. وأطلق على الجمع ، والقطع أيضا. وقد يطلق بمعنى الكذب والافتراء ، وعليه (وتخلقون إفكا) أي تكذبون كذبا. والخلق : مصدر مخالف لسائر المصادر ، فانّ معنى جميعها التأثير القائم بالفاعل المغاير له وللمفعول ، وأمّا الخلق فهو نفس المخلوق. راجع أبي البقاء ، الكليات ٢ : ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ؛ لسان العرب ٤ : ١٩٤. وقد استعمل في القرآن لفظ الخلق بمعنى المخلوق ، مثل قوله تعالى : ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إبراهيم / ١٩. وفي دعاء لمولانا أبي إبراهيم موسى بن جعفر الصادق عليهماالسلام مخاطبا الخالق تعالى : «لا يبيد عزك ولا تموت وأنا خلق أموت وأزول وأفنى» ابن طاوس ، مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٢٨٤ (دعاء لسعة الرزق).

وقد وقع الخلاف ـ بما لا طائل تحته ـ بين المتكلّمين في حقيقة الخلق ، هل هو نفس المخلوق أو غيره أو لا نفسه ولا غيره بل هو صفة له؟ فذهب إلى الأوّل إبراهيم النظام والجبائي ، وإلى الثاني أبو الهذيل العلاف ومعمّر وبشر بن المعتمر وأبو موسى المردار ، وإلى الثالث هشام بن الحكم على ما حكى عنه. وكان عباد بن سليمان إذا قيل له : أتقول انّ الخلق غير المخلوق؟ قال : خطأ أن يقال ذلك ، لأنّ المخلوق عبارة عن شيء وخلق ، وكان يقول : خلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق ، وكان يقول : إنّ خلق الشيء قول كما يقول أبو الهذيل ولا يقول إنّ الله قال له «كن» كما كان أبو الهذيل يقول. فمن أراد التفصيل في ذلك فليراجع مقالات الإسلاميين : ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

لا يقال : الألف واللام للاستغراق.

لأنّا نقول : متى إذا كان هناك معهود أو لا؟ ع م [١] ، لكن هنا معهود وهو قوله تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ [٢] ، وقوله تعالى : ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾ [٣] ، وقوله : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ﴾ [٤] ، والخلق الذي يمكننا أن نراه هو الاجزاء ، وإذا ثبت أنّ المراد من الخلق الجمع صارت الآية حجّة عليهم لقوله تعالى : ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [٥] فيجب أن يكون العود هو الجمع بعد التفرق. [٦] وهو الجواب عن الثالث. ولأنّ تشبيه الشيء بغيره لا يستلزم مشابهتهما في كلّ الأمور ، بل تمتنع.

وفيه نظر ، لأنّ المراد بالخلق الإيجاد ، لأنّه أبلغ في القدرة التي يريد الله تعالى وصف نفسه بها مع أنّها في غاية الكمال. ويؤيده قوله تعالى : ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. [٧]

ب. الخلق يستعمل في التركيب ، لقوله تعالى لعيسى : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [٨] وأراد به التركيب ، وقال تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ [٩] أي ركبكم. ويقال فلان يخلق الإفك أي يقول الكذب ويضم بعضه إلى بعض ، فلا

---

(١) أي الأوّل ممنوع ، والثاني مسلم.

(٢) الروم / ٢٠.

(٣) السجدة / ٧.

(٤) العنكبوت / ١٩.

(٥) الأعراف / ٢٩.

(٦) قال أبو البركات : «ليس المراد بالخلق في قوله تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ ، ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾ غير الاحياء وتأليف الأجزاء. المصدر نفسه.

(٧) الروم / ٢٧.

(٨) المائدة / ١١٠.

(٩) الروم / ٢٠.

يستعمل في غيره دفعا للاشتراك.

وفيه نظر ، لأنّ الخلق هو الإيجاد في المشهور ولهذا قال تعالى : ﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾. [١] وهيئة الطير لم تكن موجودة في الطين ، وكذا تركيب الإفك.

ج. سلّمنا أنّ الخلق يستعمل في الإيجاد فيكون مشتركا ، فلا بدّ له من دليل زائد على أنّ المراد به هذا دون ذلك والدليل معنا وهو أنّه تعالى ما ذكر في القرآن بدأ الخلق إلّا وقد أراد به الجمع والتركيب ، كما في قوله : ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾ [٢] ، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ﴾ [٣] ، وبدء الخلق الذي نراه هو الجمع والتركيب دون إيجاد الجواهر.

لا يقال : إنّا نحمله على معنى الإيجاد مطلقا حتى يكون وقوعه على الكل بالتواطؤ دون الاشتراك المخالف للأصل.

لأنّا نقول : الإشكال من وجهين :

الوجه الأوّل : أنّه وضع للتركيب من حيث هو تركيب فإذا استعمل في الايجاد الذي التركيب فيه كان ذلك استعمالا [٤] في غير ما وضع له من التركيب.

الوجه الثاني : سلّمنا أنّه لمطلق الإيجاد ، ولكن لم يحمل على جميع أنواع الإيجاد؟

لا يقال : فانّه أدخل فيه الألف واللام وأنّه للاستغراق.

لأنّا نقول : متى يحمل على الاستغراق؟ إذا كان هناك معهود أو إذا لم يكن؟

---

(١) مريم / ٩.

(٢) السجدة / ٧.

(٣) العنكبوت / ١٩.

(٤) ق : «استعماله».

ع م [١] ، وهنا معهود وهو ما ذكرنا من أنّه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلّا وأراد منه التركيب من الجواهر الموجودة.

وفيه نظر ، فإنّ تعميم القدرة إنّما يكون بإرادة الجميع. على أنّ إرادة الإيجاد على تقدير الاشتراك أولى ، لأنّه المتبادر إلى الذهن. ولأنّ القدرة فيه أتم. وقد بيّنا أنّ الآيات التي ذكروها تدلّ على الايجاد إمّا للأجزاء أصولها أو للهيئة التركيبية. ولا نسلّم أنّه وضع للتركيب من حيث هو تركيب لتبادر الايجاد إلى الفهم. وحمله على جميع أنواع الإيجاد أولى لعموم تأثيره ، وقد بيّنا أنّ الآيات المراد منها الايجاد ابتداء.

د. سلّمنا أنّه لا معهود ، لكن متى يحمل على الايجاد إذا أمكن أو إذا لم يمكن؟ م ع. [٢]

بيان التعذر : أنّه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع فتعذر حمله على الايجاد ، فانّ الجواهر موجودة فلو حملناه على الايجاد اقتضى إيجاد الموجود وهو محال ، فتعين حمله على الجمع بعد التفريق.

وفيه نظر ، فإنّ صيغ المضارع وردت في القرآن للفعل المطلق أو الماضي كثيرا ، كقوله تعالى : «[إنّ]﴿اللهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ﴾ [٣] ، ﴿اللهُ يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ [٤] ، إلى غير ذلك. ولأنّ الجواهر لا نسلم أنّها موجودة حالة الاخبار بذلك ، وجاز أن يتقدم الاخبار على الانزال. والتشبيه يقتضي العموم إلّا في الخصوصية.

والاعتراض على الرابع : بالمنع من كون الفناء حقيقة في العدم بل الفناء

---

(١) أي الأوّل ممنوع ، والثاني مسلم.

(٢) أي الأوّل مسلم ، والثاني ممنوع.

(٣) الحج / ١٤. ومثلها البقرة / ٢٥٣. وفي النسخ : «والله يفعل ما يريد» ، وفي القرآن بدون «و».

(٤) آل عمران / ٤٧. ومثلها آل عمران / ٤٠ ؛ المائدة / ١٧ ؛ إبراهيم / ٢٧ ؛ النور / ٤٥. في النسخ : «والله يخلق ما يشاء» ، وفي القرآن بدون «و».

خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها ، ولهذا يستعمل الفناء في الموت ، يقال : افناهم الحرب ، وفنا [١] زاد القوم ، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال الكعبي : الفناء عند أهل اللغة الموت. وإذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب أن لا يكون حقيقة في العدم دفعا للاشتراك.

وقيل في التفسير : معنى الآية كلّ من على وجه الأرض من الاحياء فهو ميّت. وحمله على هذا أولى ، لأنّه خصّ الفناء بمن في الأرض وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض وأمارة قصره عند الكل. ولأنّ الفناء الذي ادعيتموه يكون دفعة ويستحيل أن يكون على التدريج ، وقد ذكرنا أنّ الفناء يقتضي مفهومه حصوله شيئا فشيئا وذلك ممكن فيما ذكرناه.

وفيه نظر ، فانّ مفهوم الفناء العدم وهو المتبادر إلى الذهن عند سماعه والأمثلة التي ذكروها دالّة عليه ، فانّ الحرب أعدم الحياة ، وأكل الزاد أعدم كونه مأكولا. وسمّي الموت فناء لاشتماله على عدم الحياة. وحمل الفناء على الموت مع بقاء الأجزاء نوع مجاز ، ولهذا لا يقال للميت : إنّه قد فنى إلّا إذا صار رميما. والتخصيص بالذكر ضعيف. ومفهوم الفناء لا يشتمل على التدريج.

والاعتراض على الخامس : بأنّ الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص فالإنسان من حيث هو إنسان والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك ، ليس هو أن يستدل به على إثبات الصانع بل أمور أخر. وكذلك فانّ الميت إذا بلى وتمزّق قيل : إنّه خرج عن أن ينتفع به ، وإذا كان كذلك كان معنى الآية هلاك الموت ، كما قال تعالى : ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾. [٢]

وقيل في التفسير : كلّ عمل لم يرد به وجه الله فهو هالك ، أي غير مثاب

---

(١) كذا في ق ، وفي ج مشوشة.

(٢) النساء / ١٧٦.

عليه. [١] وإذا كان كذلك سقط ما قالوه. [٢]

سلّمنا أنّ الهالك المعدوم ، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ، لأنّ وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال وهو باطل اتّفاقا ، فوجب تأويلها. وأنتم حملتموه على أنّ مآلها إلى الهلاك ونحن حملناه على أنّها قابلة للهلاك ، فلم كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟ بل تأويلنا أولى ، لأنّا لو حملناه على العدم وقد أضيف الهلاك إلى الشيء ، فإمّا أن يكون الشيء هو الذي يعدم حتى يخرج عن كونه شيئا فيلزم أن يخرج الشيء عن كونه شيئا فلا يكون المعدوم شيئا ، وهو خلاف مذهبهم. وإمّا أن لا يعدم الشيء شمل [٣] أن يعدم عنه أمر زائد نحو ما يذكرونه من الوجود الذي هو صفة زائدة على الشيء فيكون ذلك حملا [٤] للنص على المجاز وحمله على الحقيقة أولى.

وفيه نظر ، فانّ الجواهر الأفراد المتفرقة منتفع بها. وإثبات الصانع من أعظم الانتفاعات وهو الغاية في الوجود ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٥]. والميت هالك باعتبار عدم معظم صفاته. والعمل الذي لا يراد

---

(١) قال الطبرسي صاحب التفسير القيم (مجمع البيان) : «قيل : معناه كلّ شيء هالك إلّا ما أريد به وجهه ، فانّ ذلك يبقى ثوابه. عن عطا ، وابن عباس ، وعن أبي العالية والكلبي وهو اختيار الفراء وانشد :

استغفر الله ذنبا لست محصيه ربّ العباد إليه الوجه والعمل

أي إليه أوجه العمل. وعلى هذا يكون وجه الله ما وجه إليه من الأعمال. مجمع البيان ، ذيل الآية ٨٨ ، سورة القصص. وقد فسر الوجه في الروايات عن علي بن الحسين عليهما السلام وجعفر بن محمد عليهما السلام بالأئمة الاثني عشر. وشرحها العلّامة الطباطبائي في الميزان ١٩ : ١٠٣.

(٢) قال البحراني : «لا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض ، لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع إعادة المعدوم بعينه ، فوجب حمله على تفرق الأجزاء وتشذبها وخروج المركب عنها عن حدّ الانتفاع به ، وصدق الهلاك على ذلك ظاهر». قواعد المرام : ١٤٩.

(٣) كذا.

(٤) ق : «عملا».

(٥) الذاريات / ٥٦.

به وجه الله تعالى هالك باعتبار عدم الغاية الذاتية فيه. والهالك هو المعدوم وهو الذي سلب[١] عنه الوجود ، فإذا سلب عن الشيء ذلك صدق أنّه هالك. ولا يلزم من الإطلاق الاتصاف في الحال ، لأنّ اسم الفاعل يصلح للحال والاستقبال ، كالأفعال المضارعة [٢]. وثبوت الهلاك أولى من القبول هنا ، لأنّه أدخل في المدح بالبقاء لله تعالى. ولا مجاز إذا حملنا الهلاك على سلب الوجود ، لأنّ المعدوم أيضا كذلك. على انّا نمنع صحّة هذا المذهب ، فانّ الحقّ عندنا أنّ المعدوم ليس بشيء.

المسألة الخامسة : في جواز الخرق على الأفلاك

اتّفق الملّيّون على ذلك خلافا لأكثر الفلاسفة. [٣]

لنا وجوه : [٤]

الوجه الأوّل : الأجسام ممكنة بذواتها وأجزائها وكلّ ممكن فانّه يجوز عليه

---

(١) ق : «يسلب».

(٢) قال العلّامة الطباطبائي في تفسيره القيم (الميزان) : «وأمّا على تقدير كون المراد بالهالك ما يستقبله الهلاك والفناء بناء على ما قيل : إنّ اسم الفاعل ظاهر في الاستقبال ، فظاهر الآية أنّ كلّ شيء سيستقبله الهلاك بعد وجوده إلّا وجهه. نعم استقبال الهلاك يختلف باختلاف الأشياء فاستقباله في الزمانيات انتهاء أمد وجودها وبطلانها بعده وفي غيرها كون وجودها محاطا بالفناء من كلّ جانب. وهلاك الأشياء على هذا بطلان وجودها الابتدائي وخلوّ النشأة الأولى عنها بانتقالها إلى النشأة الأخرى ورجوعها إلى الله واستقرارها عنده ، وأمّا البطلان المطلق بعد الوجود فصريح كتاب الله ينفيه ، فالآيات متتابعة في أنّ كلّ شيء مرجعه إلى الله وأنّه المنتهى وإليه الرّجعى وهو الذي يبدئ الخلق ثمّ يعيده». ١٦ : ٩٢.

(٣) وخلافا للرازي في المباحث المشرقية ٢ : ٨٨ ، حيث استدل على امتناع الخرق بوجهين ، فراجع. ولكنّه في المحصل عبر عن مذهب الفلاسفة بالزعم وأحال الجواب عن أدلّتهم إلى كتبه الكلامية والحكمية. راجع نقد المحصل : ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٤) راجع قواعد المرام : ١٤٨ (البحث الرابع).

العدم ، فيجوز على جميع الأجسام الفلكية عدم ذواتها وصورها وصفاتها العارضة واللازمة.

الوجه الثاني : الأجسام متساوية في الجسمية فلو وجب اتصاف جسم الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إمّا لكونه جسما فيلزم عموم تلك الأحكام. أو لما يكون حالا فيها ، وهو إن كان لازما عاد طلب لميّة ذلك الوجوب ويلزم منه إمّا الاشتراك المذكور وإمّا التسلسل ويلزم مع ذلك الاشتراك ، أو غير لازم فلا يكون الحاصل بسببه لازما. أو لما يكون محلا له ، وهو محال لما بيّنا أوّلا من استحالة حلول الجسمية في محل. أو لما لا يكون حالا ولا محلا وهو إن كان جسما أو جسمانيا عاد السؤال ، وإن لم يكن كذلك فإمّا أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في قبول ذلك الأثر عنه فحينئذ يصحّ على كلّ واحد منها ما يصحّ على الباقي ، أو لا تكون متساوية فيعود السؤال عن لميّة ذلك التفاوت.

الوجه الثالث : الرقة لازمة للّطافة ، والصلابة للكثافة ، والأجرام الفلكية لطيفة فهي إذن رقيقة.

اعترض بأنّ اللطيف إن عنى به الشفاف منعنا الملازمة بين اللطافة والرقة ، كالبلور والزجاج. وإن أريد سرعة الانفعال منعناه.

سلّمنا ، لكن اشتراك اللوازم لا يقتضي اشتراك الملزومات.

الوجه الرابع : الدلائل السمعية من القرآن والأحاديث النبوية دلّت على انخراقها ، وهو أمر ممكن قد أخبر الصادق بوقوعه فيحكم بوقوعه.

احتجت الفلاسفة بوجوه : [1]

---

(١) راجع الفصل الرابع من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٢٧ ؛ شرح المقاصد ٥ : ١٠٩.

الأوّل : الجهة [١] أمر يمكن الإشارة إليه فتكون موجودة في جانب الإشارة التي وقعت إليه وليست منقسمة لما مرّ. [٢] وليست في خلاء أو ملاء متشابه من غير محدد ، وهو [٣] باطل لعدم أولوية بعض الحدود المفترضة منهما بأن تكون جهة من الآخر. فلا بدّ من محدد، وليس غير جسم لافادته ما يتعلّق بالوضع. ولا جسما واحدا من حيث هو واحد ، لأنّ اقتضاءه لتحديد الجهات لو كان لانّه واحد لم يحدد سوى القرب منه دون البعد عنه. ولا اثنين ، لأنّ اختصاص أحدهما بقدر معيّن من القرب أو البعد إلّا لامتياز لا يكون إلّا لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياز بخاصية يعود الكلام فيها والاحتياج إلى علّة تلك الخاصية. فهو إذن بجسم [٤] محيط بحيث يحصل بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد. ولا تصحّ عليه المستقيمة وإلّا لكان ذا جهتين [٥] ينتقل من إحداهما إلى الأخرى وتكونان قبله لا به فلا يكون هو المحدد ، فلا يصحّ عليه الخرق والالتئام والكون والفساد [٦] ، لأنّ الخرق والالتئام إنما يعقلان عند الحركة المستقيمة ، والكون والفساد إنّما يصحّان على ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة ، لأنّ تكوّنه إنّما يكون في مكان غريب

---

(١) أنظر حقيقة الجهة وأحكامها في عيون الحكمة لابن سينا : ٢٠.

(٢) في المجلد الأوّل من هذا الكتاب ، ص ٤٥٠ (البحث الخامس عشر : في الجهات. المسألة الأولى : في تحقيق الجهة).

(٣) كذا. وقال الشيخ : «ثمّ من المحال أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه ، فانّه ليس حدّ من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره ، فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ...». وقال قطب الدين الرازي في شرح قوله : «أو ملاء متشابه» : أي ملاء لا اختلاف فيه أصلا في الواقع. راجع شرح الإشارات ٢ : ١٧٥.

(٤) ق : «مجسم» ، وهو خطأ. قال الطوسي : «فإذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات». المصدر نفسه : ١٨٠.

(٥) ما عنه وما إليه ، حاصلتان له لا به. نقدا المحصل : ٢٢٥.

(٦) قال الطوسي : «الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة». شرح الإشارات ٢ : ٢٣٥.

أو ملائم ، والمكان الواحد لا يستحقه جسمان طبعا.

الثاني : [١] دلّ الرصد على أنّ الحركة السماوية دورية فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم ، لأنّ المستقيم يقتضي التوجيه إلى جهة والمستدير يقتضي الصرف عنها فلا يجتمعان [٢] ، وإذا لم يكن فيه مبدأ ميل مستقيم لم يكن قابلا للحركة المستقيمة ، لأنّ كلّ متحرك لا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الجهة ، ولهذا يضعف الميل القسري شدة الميل الطبيعي وبالعكس ، فلو خلا جسم عن الميل وقعت حركته لا في زمان ، فالجسم الذي هو عديم الميل لا يقبل الحركة وإذا امتنع وجود الميول المستقيمة في الأفلاك امتنع قبولها للحركة المستقيمة ، فلا تقبل الخرق والالتئام.

الثالث : الزمان أزلي أبدي وهو من لواحق الحركة فيلزم وجود حركة أزلية ، وتلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة ، لوجوب انتهاء كلّ مستقيمة إلى سكون لتناهي الأبعاد وعدم اتصال الحركات ذوات الزوايا والانعطاف فالحافظة للزمان في الدورية ، والحركة لا بدّ لها من حامل يمتنع عليه الخرق والالتئام وإلّا لانقطعت الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده.

الرابع : لو انخرق الفلك لتحركت الأجزاء المنخرقة عند نفوذ الخارق عن مواضعها وعند خروجه إليها خروجه بالاستقامة ، لكن الحركة المستقيمة ممتنعة ، فالخرق محال.

---

(١) استدل ابن سينا بهذا الوجه وشرحه الرازي والطوسي ، فراجع شرحي الإشارات : ٩٥ (النمط الثاني).

(٢) هكذا استدل الشيخ ابن سينا على أنّ الجسم البسيط يستحيل أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وقال : «الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم ؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها إلى شيء وصرفا عنه» شرح الإشارات ٢ : ٢٣٧.

الخامس : ثبت ـ لا بالبناء على امتناع الخرق على الفلك ـ أنّ حركة الكواكب ليست بنفسها [١] بل بحركة الفلك ، فالفلك يتحرك على الاستدارة ففيه ميل مستدير ، فلو انخرق لخرج ذلك الجزء عن موضعه الطبيعي ، فإذا زال الخارق فإن لم يعد كان المكان الغريب مطلوبا بالطبع والطبيعي متروكا بالطبع ، أو يعود فيكون ذلك بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم ففي الجسم مبدأ ميل مستقيم ومستدير ، وهو محال.

السادس : انخراق الفلك إن كان لذاته لزم خروج جميع الانقسامات التي لا نهاية لها إلى الفعل ، ولم يكن ملتئما في وقت من الأوقات. وإن كان لسبب منفصل فإن كان جسما فإمّا أن يكون بسيطا أو مركّبا ، والبسيط ليس إلّا الأفلاك والكواكب والعناصر.

أمّا الأفلاك ، فلو اقتضى جانب من الكواكب انخراق جانب من فلك آخر لاقتضى كلّ جوانبه ذلك لبساطة الفلك الفاعل والقابل.

وأمّا الكواكب ، فإمّا أن يخرق الفلك بحركتها فيه وهو باطل بالأدلّة المبنية لا على الخرق ، انّ حركة الكواكب ليست لذاته بل لحركة الفلك أو لوجه آخر ، وهو غير معقول.

وأمّا العناصر ، فالأجسام لا تؤثر إلّا بالمماسة [٢] والمماس للفلك هو النار من جميع الجوانب ، فلو اقتضت انخراق بعض جوانب الفلك لاقتضت انخراق كلّ

---

(١) في النسخ : «بنفسه» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) قال ابن سينا : «الفعل والانفعال إنّما يجري بين الأجسام التي عندنا الفاعل بعضها في بعض ، إذا كانت بينهما مماسة ، ولأجل ذلك جرت العادة بأن يخص هذا المعنى في هذا الوضع بالمماسة ، حتى إذا التقى جسمان ولم يؤثر أحدهما في الآخر لم يسم في هذا الوضع مماسة ... فالفاعل من هذه الأجسام يفعل بالمماسة». الفصل السادس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء : ١٢٦.

جوانبها.

وأمّا المركبات فانّها لا تصل إلى الفلك ، لأنّ النار تحرقها قبل وصولها إلى الفلك.

وإن كان جسمانيا ، فتلك القوة إن كانت في الجسم المنخرق فإن كانت طبيعية لزم الانخراق في كلّ الجوانب لبساطة الفلك ، وإن كانت قسرية عاد الطلب في سبب حصولها. وإن كانت في جسم آخر عاد الكلام في أنّ ذلك الجسم إمّا أن يكون فلكيا أو عنصريا. وإن كان مجردا غير جسم ولا جسماني استحال أن يختص بعض جوانب الفلك بالانخراق دون البعض إلّا لأمر اختص به ذلك الجانب ، فيعود الكلام إلى القسم الثاني.

السابع : الآلات الرصدية شاهدة ببقاء الأجرام على مقاديرها وأشكالها وحركاتها ، وأنّه لم يتطرق إليها التغير في شيء من ذلك أصلا ولو كان ذلك التغير ممكنا لوقع.

الثامن : القرآن دلّ على امتناع الخرق عليها حيث قال تعالى : ﴿**سَبْعاً شِداداً**﴾ [1] وصفها بالشدة ، فالخرق ينافيها.

والاعتراض على الأوّل من وجوه :

الأوّل : عندكم الجهة طرف الامتداد وطرف الامتداد نقطة والنقطة عدمية ، وإلّا لزم الجزء.

الثاني : لو كانت النقطة وجودية لكانت عرضا فلا يشار إليها إلّا تبعا لغيرها فتكون للمشار إليه بالذات جهة سابقة ، هذا خلف.

---

(١) في النسخ : «سبع شداد» والآية هكذا : ﴿**وَبَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً**﴾ النبأ / ١٢.

الثالث : النقط متساوية فالجهتان متساويتان بالذات ، فالمحدد ليس محصلا لهما ، لأنّ الأبعاد متناهية. ولا مميزا ، لتساوي النقط في جميع الذاتيات.

الرابع : البعد يتحدد بتناهي الأبعاد ، فلا حاجة فيه إلى محدد.

الخامس : اختصاص الاثنين بالقرب المعين كاختصاص المتحدد في جميع أحواله من كمه وكيفه ووضعه وجهة حركته وسرعته بالبعض دون ما يساويه.

السادس : نمنع قبلية الجهتين عليه. ولا يلزم من قبليتهما على حركته قبليتهما عليه.

السابع : الجسم من حيث هو جسم قابل للحركة المستقيمة ، وإنّما تمتنع عليه باعتبار صورة خاصة ، فهو لذاته يقبل الكون والفساد والخرق والالتئام ، والامتناع في ذلك لمانع ، ونحن نجوزه.

الثامن : الحركة المستقيمة جائزة على الفلك لأنّها جائزة على العناصر ، وعندكم الأجسام متساوية في الماهية. ولأنّ الصورة الجسمية عندكم طبيعة واحدة نوعية تختلف بالخارجات عنها دون الفصول على ما نصّ عليه الشيخ في الإشارات [1] ، والمادة في العناصر واحدة فتكون مادة الأفلاك كذلك ، لأنّ حدّ المادة عندكم هو الجوهر القابل وهو واحد. ولأنّه لو لا ذلك لزم تركب المادة من مادة أخرى ويتسلسل. ولأنّه لا يجوز اشتمالها على جهتي فعل واستعداد كما

---

(١) قال الشيخ : «إنّها طبيعة نوعية محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول». وقال الطوسي في شرحه «وكأنّ هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال : كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات ، فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام؟ فأجاب عنه ...» شرح الإشارات ٢ : ٥٠ ـ ٥١.

استدل به الشيخ في الشفاء على إثبات المادة [١] وإذا كانت المادة والصورة واحدة في الفلكيات والعنصريات تساوت أحكامهما ، وقد ثبت للعناصر قبول الخرق والالتئام والكون والفساد فيثبت للأفلاك. ولأنّ مادة الأفلاك لا تقتضي منعا عن شيء بل ليس للمادة أثر البتة وإنّما لها القبول خاصة والصورة واحدة ، فتساوت الأفلاك والعناصر.

التاسع : نمنع أنّ المكان الواحد لا يستحقه جسمان.

العاشر : جاز أن يكون التحدد حاصلا بجسم واحد تمتنع عليه الحركة المستقيمة ، لكن العدم جائز عليه فلا يلزم ارتفاع التمايز عند عدمه.

الحادي عشر : لو سلّمنا ارتفاع التمايز من دون محدد ، لكن يكفي الواحد بالنوع ، فإذا عدم جسم تجدد في ذلك الآن غيره.

الثاني عشر : يجوز أن يكون تمايز الجهات بالفاعل المختار ، أو تخصيص أحد الجسمين بالبعد المعين عن صاحبه يكون مستندا إلى الفاعل المختار ، وهو الحقّ.

والاعتراض على الثاني من وجوه :

الأوّل : دلالة الرصد ظنية بل هي وهمية ، فلا يجوز بناء الأمور القطعية عليها.

الثاني : لا نسلّم تنافي الميلين ، فانّ الميلين المتضادين أشدّ تعاندا من

---

(١) قال : «إنّ الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ، ومن حيث هو مستعد أيّ استعداد شئت فهو بالقوة. ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر ، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئا آخر غيرا له في أنّه صورة ، فيكون الجسم جوهرا مركّبا من شيء عنه له بالقوة ومن شيء عنه له بالفعل. فالذي له بالفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته ، وهو الهيولى». الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء : ٦٧.

المختلفين ويمكن اجتماعهما في الجسم الواحد ، كالحجر الكبير والصغير إذا رمى بهما علوا فانّ الكبير أعصى والصغير أطوع ولو لا اجتماع الميلين لما كان كذلك.

الثالث : الاختلاف في الاقتضاء لا يمنع من الاجتماع لجواز قهر أحدهما الآخر ، كما في الممتزجات.

الرابع : لم لا يجوز أن يقتضي الجسم الواحد ميلا مستقيما عند كونه في المكان الغريب وميلا مستديرا عند كونه في مكانه الطبيعي ، كما أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه ويقتضي السكون عند حصوله فيه؟ [١]

وهذا سؤال مشهور أجاب عنه أفضل المحقّقين : بأنّ اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة ، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أوّلا. وأمّا اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، إذ قد يوجد أحدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه. وأيضا في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى. فإذن ليس مبدؤهما شيئا واحدا. [٢]

---

(١) والعبارة في شرح الإشارات هكذا : «وعليه سؤال مشهور وهو أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه ، فلم لا يجوز أن يقتضي جسم ميلا مستقيما عند إحدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الأخرى ، وذلك لأنّ الطبيعة الواحدة إنّما لا تقتضي أمرين بانفرادها أمّا بحسب اعتبارين فقد تقتضي». ٢ : ٢٣٨ (النمط الثاني).

(٢) المصدر نفسه.

وفيه نظر ، فانّا لا نسلّم أنّ اقتضاء الحركة أو السكون شيئا [١] واحدا. ولأنّ كلامه على المثال فلا يبطل به أصل الاعتراض.

سلّمنا أنّ اقتضاء الحركة الدورية مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، لكن جاز أن يكون هناك أمر محصّل بالحركة المستديرة ويكون حصوله موقوفا على حصول الجسم في مكان معين ، فإذا خرج عنه اقتضى الحركة المستقيمة وإذا حصل فيه اقتضى الحركة الدورية.

الخامس : نمنع ثبوت الميل ، وقد سبق. [٢]

والاعتراض على الثالث من وجوه :

الأوّل : لا نسلّم أزلية الزمان وأبديته ، وقد سبق. [٣]

الثاني : لا نسلّم أنّ الزمان من لواحق الحركة ، فانّ جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أنّه واجب لذاته ، وذهب آخرون إلى أنّه جوهر قائم بذاته ، لأنّه لو فرض معدوما لزم منه المحال عندكم وهو اجتماع وجوده وعدمه ، وكلّ ما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال لذاته لا يتوقف وجوده على الحركة.

الثالث : لم لا يجوز أن يكون عائدا إلى النسب الواقعة أنّها [٤] كانت إلى أمور واقعة أنّها كانت [٥] ، كما ذهب إليه قوم آخرون من الحكماء؟

الرابع : لم لا يجوز أن يكون مقدارا لمطلق الوجود ، فانّ زمان بعض الأمور

---

(١) كذا.

(٢) راجع المجلد الأوّل ، ص ٥١٧.

(٣) أنظر المذاهب في ماهية الزمان في المجلد الأوّل ، ص ٣٢٩ وما يليها.

(٤) ج : «أنهّما».

(٥) العبارة كذا.

الثابتة قد يكون أزيد من زمان بعض أو أقل فيكون عارضا لمطلق الوجود ، كما ذهب إليه أبو البركات البغدادي. [١]

الخامس : لا نسلّم أنّ الزمان من لواحق الحركة الدورية ، فانّه لو سلّم أنّه يلحق التغير على الاتصال لم يجب أن يكون جسمانيا.

السادس : لا نسلّم أنّ الحركة تابعة للجسم ، فانّه قد تحصل كيفيات على الاتصال نفسانية متصلة اتصال الحركة الجسمانية.

السابع : لا نسلّم أنّ بين الحركات المستقيمة المتضادة سكونا ، بل يجوز [٢] اتصالها على ما يأتي.

والاعتراض على الرابع من وجوه : [٣]

الأوّل : يجوز عدم بعض الجوانب للخارق وتجدد غيرها عند مفارقة الخارق.

الثاني : لم لا ينخرق بعض الجوانب بأن يتحرك في كمه دون أن يعدم منه شيء فينتقص مقدار الجانب المنخرق بحيث إذا عاد إلى الرتق عاد الكم إلى حاله.

الثالث : لو صحّ هذا الدليل مع مقدماته المشكلة لكان مختصا بالمحدد دون باقي الأفلاك.

والاعتراض على الخامس :

لا نسلّم حركة الفلك على الاستدارة. [٤]

---

(١) راجع المعتبر في الحكمة ٢ : ٦٩ وما يليها (الفصل السابع عشر في الزمان).

(٢) ق : «يحدث».

(٣) أنظر بعض الوجوه في شرح الرازي على الإشارات (في النمط الثاني).

(٤) قال الرازي : «هذا في الفلك المحدد وأما سائر الأفلاك ففيها سؤال آخر وهو أنّا لا نسلّم أنّ فيها ميلا مستديرا ، لأنّ دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك إنّما يجري في المحدد لا في غيره». المصدر نفسه.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم امتناع اجتماع الميلين.

والاعتراض على السادس :

لا نسلّم حصر القسمة.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم أنّ الكواكب لا تخرق الفلك بحركته على ما يأتي.

سلّمنا ، لكن يجوز أن يختار الله تعالى فتقة تارة ورتقة أخرى.

سلّمنا الايجاب ، لكن لم لا يختلف حاله في الاستعداد للرتق تارة والفتق أخرى بواسطة الحركة الأولى أو حركتين؟ وبالجملة فكلّ ما يجوز في البسائط العنصرية من الاختلاف بواسطة الحركات الفلكية يجوز مثله في الفلكيات بواسطة حركة بعضها.

سلّمنا ، لكن الكواكب والأفلاك عندهم احياء ناطقة ، فلم لا يجوز أن يختار بعض الأفلاك أو بعض الكواكب خرق فلك آخر؟

سلّمنا ، لكنّه إنّما يدلّ على أنّها لا تنخرق لعدم الخارق لا على أنّها غير قابلة للانخراق.

والاعتراض على السابع :

انّ عدم الاحساس بعدم التغير لا يدلّ على عدمه حقيقة ، فانّ الذي يتحلل من الياقوت ، في مدّة عمر الواحد منّا ، شيء يسير جدا مع صغر الياقوت وقربه منّا ، فكيف لو قدرنا تحلل شيء قليل من هذه الأجرام العظيمة مع بعدها عنّا؟

سلّمنا عدم التغير ، لكن العدم لا يدلّ على الامتناع.

المسألة السادسة : في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالما آخر [١]

هذه مسألة خلاف بين المتكلّمين والفلاسفة ، فجوزه المتكلّمون ومنعه الفلاسفة. [٢] وربما ذهب البلخي إلى مذهب الفلاسفة ، لاعتقاده بوجوب [٣] فعل الأصلح في الدنيا. [٤]

لنا وجوه :

الوجه الأوّل : الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة [٥] ، والمتساويان حكمهما واحد ، وهذا العالم ممكن الوجود فيكون مساويه كذلك ، وإلّا لكان ممتنعا فيكون مساويه الموجود ممتنع الوجود ، هذا خلف.

---

(١) قال المصنّف : يتوقف إيجاب المعاد على هذه المسألة. كشف المراد : ٤٠٠ (المسألة الأولى من المقصد السادس).

(٢) أنظر دلائل المتكلمين واعتراضهم على دلائل الفلاسفة في : «المطالب العالية ٦ : ١٩٣ ؛ كشف المراد : ٤٠٠ ؛ مناهج اليقين : ٣٣٦ ؛ شرح المواقف ٧ : ٢٤٤ ؛ شرح المقاصد ٥ : ١٠٨. وانظر دلائل الفلاسفة في : الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء ؛ ابن سينا ، المباحثات : ٢١٤ (الرقم ٦٣١) ؛ طبيعيات النجاة ١ : ١٦٨ (فصل في أنّ العالم واحد) ؛ المباحث المشرقية ٢ : ١٥١.

(٣) في النسخ : «في وجوب» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٤) قال قطب الدين النيسابوري : «وقد يعبّر عن اللطف بالصلاح والأصلح. وأمّا الأصلح في الدنيا فهو غير واجب على الله تعالى خلافا لما قاله البغداديون على ما هو مشروح في الكتب». الحدود : ١٠٢.

(٥) قال الرازي : «هذه المسألة (تماثيل الأجسام في الماهية والحقيقة) أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية. وذلك لأنّ بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الإله الفاعل والمختار. وبه أيضا : يمكن إثبات معجزات الأنبياء. وبه أيضا : يمكن إثبات الحشر والنشر والقيامة ... فيجب الاهتمام بتقريره». ثمّ قرّر الأصل المذكور في المسائل الثلاث. راجع المطالب العالية ٦ : ١٨٩.

الوجه الثاني : وجود الجسم وتعدده في الخارج يستدعي إمكانهما وأنّ حقيقة الجسم يصحّ عليها إيجاد شخص بعد شخص ، فذات كلّ جسم تفرض قابلة للإيجاد ، والله تعالى قادر على كلّ مقدور ، فيجب أن يقدر على خلق عوالم أخر.

الوجه الثالث : السمع ، قال الله تعالى : ﴿**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**﴾. (١)

احتجت الفلاسفة بوجوه :

الأوّل : لو وجد عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة ، والجهات المختلفة لا تحدد إلّا بالمحيط والمركز ، والمحيط بسيط فيكون شكله الكرة ، فيكون العالم الثاني كريّا ، والكرتان إذا اجتمعتا حصل الخلاء المحال ، فيكون خلق عالم آخر محالا.

الثاني : العالم الثاني إن صدر عن الله تعالى لزم أن يكون الواحد مصدرا لأكثر من واحد ، وهو محال. وإن صدر عن إله آخر لزم القول باثنينية الواجب ، وهو محال.

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان إمّا محيطا بهذا العالم فيكون العالم واحدا جزؤه هذا العالم ، وهذا غير منكر ؛ أو يكون غير محيط به فإمّا أن يكون محاطا بهذا العالم ، وهذا غير منكر ، لأنّ العالم على التقديرين يكون واحدا. وإمّا أن يكون خارجا عن هذا العالم غير محيط به ، فنقول : لا بدّ وأن يقع على جانب منه دون جانب ، وهو يستدعي امتياز ذلك الجانب عن سائر الجوانب فتكون خارج العالم أحياز مختلفة ، وإنّما تختلف الأحياز بواسطة جرم محيط فخارج المحيط لا توجد فيه أحياز مختلفة ، فلا يوجد خارج الجرم المحيط عالم آخر. وإنّما وجب الامتياز ، لأنّ

---

(١) يس / ٨١. وفي النسخ : «والأرض» ساقطة.

حصوله في جانب دون جانب مع تساويهما لا بدّ له من مرجّح سواء كان حصوله في ذلك الجانب بسبب فاعل مختار أو لا.

الرابع : لو وجد عالم آخر وحصل فيه نار وهواء وماء وأرض لكانت قدر العناصر مساوية لهذه التي في عالمنا في الماهية ، والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتها واحدة ، وكلّ جسم فانّه بالطبع متحرك إلى مكانه ، فإذن يجب أن تنحدر أرض كلّ واحد من العالمين إلى وسط العالم الثاني ، ثمّ إنّ وسط كلّ واحد من العالمين ملائم للأرض الحاصلة فيه فيلزم سكون كلّ واحد من الأرضين في موضعه لحصول حيزه الطبيعي وحركته عنه لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيزه الطبيعي فيكون كلّ واحد من الأرضين ساكنة متحركة ، وهو محال.

الخامس : لو حصل عالم آخر مساو لهذا العالم في الطبيعة حتى تكون فيه أرض وماء وهواء ونار [١] ، وهي كما في عالمنا ، لزم أن تكون الأجسام المتفقة في الطبع تسكن أماكن طبيعية متباينة في الطبع ، وهو محال. ولو وجدت أرضون كثيرة لكانت متساوية في الماهية ، فانفصال بعضها عن بعض ليس بطباعها ، وإلّا لاستحال أن يوجد منها جزء متصل ؛ ولا للسماويات ، لانّها علّة تحدد أمكنة العنصريات لا علّة حصول تلك العنصريات في تلك الأمكنة. فإذن انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات ، فهو إذن لقاسر خارج ، وهو محال ؛ لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك ، وامتناع انفصاله عن وضعه في موضعه إلى وضع آخر.

والاعتراض على الأوّل من وجوه :

الأوّل : لا نسلّم حصول جهات مختلفة بالطبع ، بل ولا متفقة. نعم تحصل هناك محاذاة بين العالمين مخصوصة وجهة بهذا المعنى.

---

(١) في الشفاء : + «وسماء».

الثاني : حصول الجهات يوجد باعتبارين :

أ. أن تكون في الخارج جهات متمايزة ذوات أوضاع مشار إليها حاصلة في الأعيان ، وهو ممنوع هنا.

ب. أن يفرض الذهن محاذاة لبعض الكواكب خارج العالم [١] دون بعض ، وهذا المعنى لا يتوقف على وجود عالم آخر ، بل هو حاصل سواء وجد عالم على التحقيق أو على التقدير ، وهذا لا يستلزم محذورا. فإن أردتم بثبوت الجهات ـ لو وجد عالم آخر ـ المعنى الثاني ، فهو مسلّم غير مفيد لكم. وإن أردتم الأوّل ، فهو ممنوع.

الثالث : لا نسلّم أنّ الامتياز إنّما يكون بجسم محيط.

الرابع : لا نسلّم أنّ ذلك المحيط بسيط.

الخامس : لا نسلّم أنّ شكل البسيط الكرة.

لا يقال : البسيط طبيعة واحدة فلا تقتضي من الأشكال إلّا واحدا ولا واحد من الأشكال إلّا الكرة.

لأنّا نقول : لا نسلّم اسناد الشكل إلى طبيعة الجسم ، بل إلى الله تعالى.

السادس : لا نسلّم أنّ ما عدا الكرة من الأشكال ليس واحدا ، وحصول الزوايا والخطوط إنّما هو كحصول جزءين في الأبلق ، فانّ اشتمال الأبلق على جزءين أحدهما أسود والآخر أبيض لا يوجب كثرة حقيقة في الجسم ، ولا يخرج الجسم بذلك عن وحدته ، فكذا هنا.

السابع : لا نسلّم أنّ الطبيعة لا تفعل إلّا أمرا متشابها ، فإنّ طبيعة الفلك واحدة وقد اختلفت آثارها من المتممات وخوارج المركز وأفلاك التداوير بالرقة

---

(١) ق : «عن العالم».

والغلظ ، مع أنّه لا قسر هناك ولا اختلاف في الطبيعة.

الثامن : ينتقض ما ذكرتم بالقوة المصورة في الحيوان ، فانّها إن كانت بسيطة لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة ، وإن كانت مركبة لزم أن يكون على شكل كرات ، ولما اقتضت القوة المصورة صورا مختلفة وخلقا متباينة جاز هنا مثله.

التاسع : نمنع امتناع الخلاء ، فقد سلف وقوعه. [١]

العاشر : لم لا يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركوزا في ثخن فلك آخر ، وأن يكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب [٢]؟ وجاز أن يكون ذلك الفلك الكبير مركوزا في عشر كرة أخرى وهكذا إلى ما شاء الله تعالى وإن كانت الأجسام بأسرها متناهية. [٣]

والاعتراض على الثاني من وجوه :

الأوّل : لا نسلّم امتناع صدور الكثير عن العلّة الواحدة ، وسيأتي.

الثاني : متى يمتنع صدور الكثير عن الواحد إذا لم يكن هناك شرط أو جزء علّة أو لحوظ أمر آخر أو [٤] إذا كان م ع. [٥] لكن بالاتفاق العالم الثاني يصدر عن الواجب تعالى بواسطة العالم الأوّل. و [٦] لا نزاع بين العقلاء أنّ الواحد لا يصدر

---

(١) في المجلد الأوّل ، ص ٤٠١ (البحث الثالث عشر : في الخلاء ـ المسألة الأولى : في أنّه هل هو ثابت أم لا؟).

(٢) ولا استبعاد في ذلك ، فانّهم قالوا : تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات. راجع شرح المواقف ٧ : ٢٤٤.

(٣) ومن الذي يمكنه أن يذكر في إبطال هذا الاحتمال خيالا إقناعيا ، فضلا عن البرهان اليقيني. المطالب العالية ٦ : ١٩٤.

(٤) ق : «و».

(٥) أي إذا كان الفرض الأوّل فهو مسلم ، وإذا كان الفرض الثاني فهو ممنوع.

(٦) ق : «إذ».

عنه بالاستقلال أكثر من واحد وأنّه يجوز عند اختلاف الاعتبارات تعدّد المعلولات.

الثالث : متى نمنع صدور الواحد عن أكثر من واحد إذا كان علّة موجبة أو قادرا مختارا م ع؟ [١] فانّ الاتفاق وقع على إمكان تعدد آثار المختار الواحد.

الرابع : لا امتناع في صدور الكثير عن الواحد بواسطة أو وسائط.

والاعتراض على الثالث : بأنّ اختصاص العالم الثاني بأحد الجوانب للقادر المختار ، وامتياز الجوانب خارج العالم بالإضافة إلى مسامتة جوانب العالم ، ولا نسلم أنّ الامتياز إنّما يكون بالمحيط. والفاعل المختار يرجح أحد الأمرين لا لمرجّح بالوجدان.

والاعتراض على الرابع : لا نسلّم أنّ لكلّ جسم حيزا طبيعيا.

سلّمنا ، لكن يجوز أن تكون هيولى أرض العالم الثاني تكون [٢] مخالفة لهيولى أرض هذا العالم فلا جرم لا تطلب أرض ذلك العالم وسط عالمنا ، كما في الأفلاك مع استوائها في الجسمية واختلافها في الهيولى حتى وجب اختصاص كلّ واحد منها بموضع معيّن ومقدار معيّن.

سلّمنا ، لكن وسط كلّ عالم مساو في الحقيقة لوسط العالم الآخر وكذا باقي الأحياز ، فمقتضى الأرضية واحد ، واختصاص أحدهما كاختصاص جزء من العنصر بمكان جزئي من مكان كلية ذلك العنصر فكما لا تنجذب قطعة من الأرض إلى مكان قطعة أخرى كذا لا تنجذب أرض كلّ عالم إلى وسط العالم الآخر. والأصل أنّ كليهما [٣] طبيعي إذا اتّفق حصول المتمكن في أحدهما وقف فيه وإلّا

---

(١) أي إذا كان الفرض الأوّل فهو مسلم ، وإذا كان الفرض الثاني فهو ممنوع.

(٢) كذا ، ولعلّها من زيادة الناسخ.

(٣) في النسخ : «كلاهما» ، أصلحناها طبقا للسياق.

طلب أحدهما.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم تساوي النارين في الطبيعة عند استوائهما في الحرارة واليبوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط وتختلفان في الصور المقومة [١] ، فانّ الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات.

والاعتراض على الخامس : [٢] أنّ الأرضين وإن تكثرت بالعدد إلّا أنّها مشتركة في الأرضية وأمكنتها مشتركة في كونها وسطا لتلك العوالم ، فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم والأرض المعينة تقتضي الوسط من العالم المعين.

أجاب الشيخ بأنّه : «وإن كان لا نشكّ [٣] في أنّ الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد ، ولكن يجب أن تكون كثيرة [٤] على نحو يجعل [٥] الكل لو اجتمع كل [٦] المتمكن شيئا واحدا ومكانا واحدا بالعدد ، على [٧] ما بيّناه. وهذا الاجتماع ممّا لا مانع له في طبيعته [٨] ، فانّ الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين».

والاعتراض [٩] : الشيخ زعم أنّ الأجسام الفلكية والكواكب وإن كانت

---

(١) والذي يقرر هذا : أنّ مذهب الشيخ الرئيس : أنّ الصورة النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والإشراق والإحراق والصعود مقتضية للصفات. وتلك الصورة هي الطبيعة النارية. المطالب العالية ٦ : ١٩٥.

(٢) أنظر الاعتراض والجواب عنه في الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء : ٧٤ . ٧٥.

(٣) في المصدر : «شك».

(٤) ج : «كثرة».

(٥) ق : «تحصل».

(٦) في المصدر : «كان».

(٧) ج : «وعلى» ، وهو خطأ.

(٨) في المصدر : «له عنه في طبعه».

(٩) أنظر الاعتراض في المباحث المشرقية ٢ : ١٥٣.

مشتركة في الجسمية [١] والكوكبية والضّوء واللّون والمقدار ، فانّ كلّ واحد منها مخالف للآخر بنوعيته ؛ فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم متشابهة في الأرضية ، إلّا أنّه مع ذلك تكون لكلّ واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الأرض الأخرى ، وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الوسط ، ثمّ إنّ كلّ أرض بحقيقتها المخصوصة ـ التي بها تخالف الأرض الأخرى ـ تكون طالبة للوسط المعيّن؟ وإذا كان الذي قلناه محتملا لم تكن حجّتكم برهانية.

لا يقال : [٢] لا يعقل من الأرض إلّا الجسم البارد اليابس لطبعه [٣] ، فإن كان هناك خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك ، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصية ، وعند ذلك الفرض تكون الأرضون تكون الأرضون متساوية في النوعية وتطلب كلّ واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى.

لأنّا نقول : إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكية كلّها متحدة في النوع ، لأنّها مشتركة في مطلق الجسمية ، فإن كان هناك خصوصية لم [تكن] تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية ، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسمية عارية عن الخصوصية ، وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكية متساوية في النوعية ، فيجب أن يطلب كلّ واحد منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيّز.

لا يقال : هذه الأجسام الفلكية اختلفت موادها فلذلك اختلفت أمكنتها

---

(١) في النسخ : «التسمية» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٢) أنظر الإشكالين والجواب عنهما في المصدر نفسه.

(٣) في المباحث : «بطبعه».

وأوضاعها.

لأنّا نقول : فجوزوا هنا أن تختلف الأرضون في موادها حتى يكون لكلّ أرض بسيطة[١] عالم معيّن.

فإن ادعوا تماثل الأرضين في المادة ، قلنا : لا نزاع في أنّ أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادة ، لكن لم قلتم بأنّ مادة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادة الأرض الموجودة في هذا العالم؟

وبالجملة فكلّ ما يذكرونه هنا ينتقض بالأجرام الفلكية.

والاعتراض على السادس : بأنّ تلك الحجّة مبنية أيضا على أنّها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع ، وقد سبق البحث فيه. [٢]

واعلم أنّ بعض الناس [٣] احتج على إثبات عوالم كثيرة بأن قال : مفهوم قولنا «عالم» إن منع عن [٤] الشركة لم يكن علمنا بوحدة العالم كسبيا موقوفا على برهان ، بل كلّ من تصوّر العالم تصوّر كونه واحدا بالضرورة ، وليس كذلك بالضرورة فهو غير مانع من الشركة ، لكن العالم ليس من الأمور التي إذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل إنّ واحدا يكون بعد واحد لأنّ العالم أزلي ، بل لما ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أزليته ، والأمور الأزلية

---

(١) في المباحث : «وسط».

(٢) قال الرازي بعد ذكر الجواب عن دلائل الفلاسفة : «فقد ظهر بهذه البيانات : أنّ دلائل الفلاسفة في إثبات هذه المطالب أوهن من بيت العنكبوت. وأنّ الحقّ : أنّ العقول البشرية ضعيفة ، والعلوم الإنسانية حقيرة. وأنّ الحقّ الصريح ما جاء في الكتاب الإلهي ، حيث قال : ﴿وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ والله أعلم». المطالب العالية ٦ : ١٩٥.

(٣) انساق إلى كثرة العوالم من أصول فاسدة وغير متناسبة للعلم الطبيعي ، بل هي فلسفية ومنطقية ... الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء.

(٤) ج : «من».

لو لم تكن موجودة في وقت استحال حصولها ، لأنّها إذا كانت معدومة فمن المستحيل أن توجد بعد عدمها بحيث تكون أزلية. فإذن لو كان العالم [١] ممكن الوجود لكان أزليا ، لكنّه ممكن الوجود فهو أزلي ، فالعوالم الكثيرة موجودة في الأزل.

والجواب [٢] : أنّ الكلي هو الذي لا يكون مفهومه سببا لامتناع الشركة فيه ، ولا يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة ، إذ الممتنع لا يعقل أن يكون امتناعه معللا بكلّ شيء ، بل علّة الامتناع أمر واحد. ثمّ لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع ، فكذا هنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع أن يكون الامتناع حاصلا. مع أنّ القول بأزلية العالم محال.

المسألة السابعة : في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدّم [٣]

قالت الفلاسفة : كلّ محدث فله علل أربع : المادة ، والصورة ، والغاية ، والفاعل. وكلّ واحد من هذه الجهات يقتضي القدم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل ، فلأنّه لو أحدث العالم لكان تخصيص وقت منه بالاحداث دون ما قبله وبعده مع تساوي النسب ترجيحا [٤] من غير مرجح. ولأنّ احداثه في الوقت الذي أحدثه فيه لا يكون لمرجح ، لأنّ النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز ذاتا.

---

(١) في المباحث : «العالم الثاني».

(٢) أنظر الجواب في الشفاء ، والمباحث.

(٣) راجع نقد المحصل : ٢٠٥.

(٤) في النسخ : «ترجيح» ، أصلحناها طبقا للسياق.

وأمّا بالنظر إلى المادة ، فلأنّ كلّ محدث فهو مسبوق بمادة يحل فيها إمكانه السابق عليه ، فإن كانت حادثة تسلسل. وإن كانت قديمة افتقرت إلى صورة ومجموعهما الجسم ، فهو قديم.

وأمّا بالنظر إلى الصورة ، فلأنّ الزمان لا يقبل العدم ، وإلّا لافتقر سبق عدمه على وجوده إلى زمان وتسلسل.

وأمّا بالنظر إلى الغاية ، فلأنّ الفاعل لو كان مختارا فلا بدّ له من غاية في الإيجاد فكان مستكملا بذلك الإيجاد فكان ناقصا ، وإن لم يكن مختارا كان موجبا فيلزم من قدمه قدم الأثر.

والجواب عن الأوّل : ما ذكرناه من اختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطا ؛ واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن والآخر بالرقّة.

وأيضا [١] الاختصاص مستند إلى إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلّق واجب ، فيستغني عن المرجح.

لا يقال : تخصيص الإحداث بوقت معيّن يستدعي امتيازه عن سائر الأوقات ، فتكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

لأنّا نقول : كما يجوز امتياز وقت عن وقت بأن [٢] لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

والجواب عن الثاني : أنّ الإمكان ليس وصفا وجوديا ، على ما مرّ. ولأنّ المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى.

لا يقال : المادة قديمة فإمكانها قائم بها ، أمّا إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

---

(١) وصفه الرازي بالجواب الحقيقي. المصدر نفسه : ٢٠٦.

(٢) في المحصل : «وإن».

لأنّا نقول : لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا في إمكانها [١] ، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحالّ ، فلو كان إمكان المادة قائما بها لكان إمكانها مشروطا بوجودها ، لكن وجودها عرضي مفارق والموقوف على المفارق مفارق فالإمكان مفارق ، هذا خلف.

والجواب عن الثالث : انّكم لمّا قلتم «كل محدث فعدمه سابق على وجوده» ، فقد اعترفتم بكون العدم موصوفا بالسابقية ، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، فثبت أنّ السابقية ليست صفة وجودية ، فيبطل [٢] دليلكم بالكلية.

والجواب عن الرابع : انّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار.

قال أفضل المحقّقين : «التشكيك الأوّل ـ بأنّ إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح [٣] أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح. والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع ؛ واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب ـ فغير مفيد ؛ لأن الأمور الموجودة يمكن أن يقال : المرجح هناك موجود وليس بمعلوم ، أمّا في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك.

وقوله في الجواب الحقيقي ـ بأنّ إرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج إلى مرجح ـ دعوى مجرّدة عن الحجّة.

والاعتراض عليه ـ بأنّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات ـ صحيح.

والجواب : ـ أنّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت ، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكونه لهما وقت ـ ليس بجواب عنه ، وقد مرّ

---

(١) في النسخ : «إمكانه» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) ج : «فبطل».

(٣) في المصدر : «ترجح».

أنّ الوقتين لا يحتاجان إلى وقت آخر ، فالعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما.

والجواب الصحيح أن يقال : الأوقات التي يطلب فيها الترجيح [١] معدومة ، ولا تمايز بينها إلّا في الوهم ، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة ، إنّما يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم ، ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.

وأمّا التشكيك الثاني ـ بأنّ كلّ محدث يحتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلا لإمكانه ، والمادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها. فالجواب عنه بأنّ الإمكان غير وجودي. وأيضا المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى ـ ليس بوارد ؛ لأنّ الإمكان الذي محلّه الماهية غير الإمكان الذي محلّه المادة ، فانّ الأوّل منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها ، والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محل ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

والجواب الصحيح : أنّ الأمور الإبداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها. وإمكانها إنّما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها.

والتشكيك الثالث ـ بأن سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنّ السابق ليس ثبوتيا أيضا ـ ليس بمفيد ؛ لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السبق ذهني يلزم من توهم العدم السابق ، إلّا أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يبطل ذلك.

والتشكيك الرابع ـ بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل ، وذلك في حقّ الله تعالى محال ـ فلم يجب عنه إلّا بقوله : إنّا سنبيّن أنّ الفاعل مختار.

---

(١) في المصدر : «الترجح».

والجواب الصحيح على رأي [بعض] المتكلّمين : أنّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل. وعلى رأي لا بعضهم أنّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل ، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته ، ولأنّه فوق الكمال». (١)

وفيه نظر ، فانّه لا فرق بين تخصيص أحد الوقتين بالإحداث الثابت دون الوقت الآخر المعدوم وبين تخصيص ثخن معيّن ورقّة معيّنة دون غيرهما من الثخن والرقة المعدومين. والجوانب المساوية وإن كانت موجودة لكن مقادير الثخن والرقّة متفاوتة. والترجيح يثبت في المعدومات كالموجودات ، فانّ المعدوم الذي عدم بعدم جميع أسبابه وشرائطه وأجزاء علله أرجح في العدم من الذي عدم بعدم بعض شرائطه البعيدة ، وإذا جاز أن يقع فيه الترجيح جاز استناده إلى سبب غير معلوم. فالوجود وكون الإرادة موجبة لترجيح أحد المرادين ، غني عن البرهان ؛ ولا يحتاج إلى حجّة في ذلك ، لأنّها لذاتها مخصصة.

والترجيح إذا كان يصحّ دخوله في العدم لم يكن ترجيح بعض الأوقات يستدعي وجودها.

ولا فرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي في أنّهما ذهنيان ؛ لأنّ الاستعدادي لو كان موجودا تسلسل. ولأنّ الاستعداد عبارة عن ترجح الوجود أو العدم ، وهو قابل للشدة والضعف وأحد طرفيه الوجوب ، فإذا كان الاستعداد الذي لا يبلغ حدّ الوجوب مقتضيا للمادة فالبالغ حدّ الوجوب كذلك ، والمبتدعات لها هذا الإمكان ، وإلّا لما وجدت. والإمكان الذاتي لا شكّ في ثبوته للمبتدعات ، ولا شكّ في سبقه ، فقوله : «إنّما يعقل عند وجودها مشكل» ، لأنّه يقال : أمكن فوجد ، ولا يقال : وجد فأمكن على أن يكون الإمكان متأخرا عن الوجود ، وقد بيّن أوّلا أنّ السبق لا يستدعي الزمان ، وإلّا لكان للزمان زمان آخر.

---

(١) نقد المحصل : ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

النوع الثاني

في الأعراض

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في الكون [١]

وفيه مطلبان :

---

(١) «Generation. الكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم ، وهو تغير دفعي ، لانّه لا وسط بين العدم والوجود ، كحدوث النور بعد الظلام دفعة. وقد قيد الحدوث بالدفعي ، لأنّه إذا كان على التدريج كان حركة لا كونا (تعريفات الجرجاني).

والكون بالمعنى الخاص هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها ، وهو عند أرسطو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ، ويقابله الفساد (Corruption) ، لأنّ الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.

والكون ، والثبوت ، والوجود ، والتحقق ، عند الأشاعرة ألفاظ مترادفة ، أمّا عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود ، والثبوت والتحقّق عندهم مترادفان ، وكذا الكون والوجود. راجع صليبا ، المعجم الفلسفي ٢ : ٢٤٨ . ٢٤٩.

والمتكلّمون يعبرون عن الأين ـ أعني حصول الجوهر في الحيز ـ بالكون ويعترفون بوجوده ، وإن أنكروا وجود سائر الاعراض النسبية ، وقد حصروه في أربعة هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. شرح المقاصد ٢ : ٣٩٦.

المطلب الأوّل

في ماهيته وأحكامه

وفيه مباحث :

البحث الأوّل

في ماهيته

اعلم أنّا إذا أردنا تحريك جسم أو تسكينه فعلنا فيه اعتمادات نحو الجذب أو الدفع فيحصل التحرّك والسكون. وهذا التحرك والسكون معلوم لكلّ عاقل لا يشكّ فيه أحد ، لكن هل نفعل شيئا آخر حتى يحصل التحرك أم لا؟

فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنّه نفعل معنى زائدا نسميه حركة ، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركا وانّه أمر زائد على الاعتماد وعلى التحرك. والتحرك والسكون ليسا صادرين عنا ، بل الصادر عنّا ذلك المعنى المسمى بالكون ، وذلك المعنى يوجب التحرك والسكون المعلومين عندنا.

وذهب سائر الشيوخ إلى نفي هذا الزائد وهو مذهب أبي الحسين البصري ، وهو الحقّ عندنا.

ومثبتوه رسموه بأنّه ما يوجب كون الجوهر كائنا في جهة. [1]

---

(١) قال أبو هاشم الجبائي : «إنّ الجوهر لا يوجد إلّا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزا إلّا وهو كائن ، ثمّ لا يكون كائنا في جهة إلّا بكون». النيسابوري ، التوحيد : ٧٦. وقال القاضي عبد الجبار : «وفائدته (أي الكون) ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة». المحيط بالتكليف : ٤١.

وقيل : ما أوجب تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان. والكائنية ليس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير مكان.

والأسامي تختلف [١] عليه وإن كان الكل من هذا النوع ، فإن كان حاصلا عقيب ضده سمي حركة. وإن بقى به الجوهر كائنا في جهة أزيد من وقت واحد أو وجد عقيب مثله فهو سكون. ومتى كان مبتدأ لم يتقدمه غيره فهو كون فقط ، وهو الموجود في الجوهر حال حدوثه. فلفظة الكون إذن يقال بالاشتراك على المعنى الشامل للحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، والتكون ، وعلى الكون الخاص وهو الذي يخلقه الله تعالى ابتداء في الجسم حالة حدوثه. وإن حصل بقرب هذا الجوهر جوهر آخر سمي ما فيهما مجاورة ، ومتى كان على بعد منه سمّى ما فيهما مفارقة.

---

(١) في النسخ : «مختلف» ، أصلحناها طبقا لعبارة «المحيط بالتكليف» ، حيث قال : «ثمّ الأسامي تختلف عليه والكلّ في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل ، فتارة نسميه كونا مطلقا إذا وجد ابتداء لا بعد غيره ... ثمّ يصحّ أن نسميه سكونا إذا بقي ؛ وتارة يسمّى ذلك الكون تكونا ، وهو أن يحدث عقيب مثله ، أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدا ؛ وتارة نسميه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل ؛ وتارة نسمّي بعضه مجاورة ومقاربة وقربا إذا كان بقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه المماسة بينهما ؛ وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر». المصدر نفسه. راجع أيضا التوحيد : ٧٦.

هذا ، ولكن الإيجي جعل المجاورة من أقسام الافتراق ، حيث قال : «والافتراق مختلف ، فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة». راجع شرح المواقف ٦ : ١٧١.

البحث الثاني

في أنّ هذا المعنى ليس بثابت [١]

لنا على ذلك وجوه :

الوجه الأوّل : أنّه لو كان القادر منّا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه إمّا إجمالا أو تفصيلا ، والتألي باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ القادر هو الذي يستوي من حيث كونه قادرا أن يفعل وأن لا يفعل هذا الفعل أو ضده فلا بدّ من أن يترجح عنده اختيار أحدهما بالداعي فإذا دعاه الداعي وصار قاصدا له لا بدّ وأن يكون عالما به.

وأمّا بطلان التالي : فلأنّا نعلم من أنفسنا أنّه لا يخطر ببالنا حال التحريك والتسكين هذا المعنى الذي يثبته أبو هاشم خصوصا في حقّ العوام الذين لا يمكنهم فهمه لو تكلفنا افهامهم.

فإن قيل : لا نسلّم أنّ القادر هو الذي يستوي عنده أن يفعل وأن لا يفعل ، فانّهما لو استويا عنده لم يؤثر فيهما.

---

(١) قال المصنف : «اختلف الإمامية في هذه المسألة ، فقال السيّد المرتضى : إنّ الحركة معنى يوجب انتقال الجسم ، والسكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيز ، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه ، قالوا : وذلك المعنى هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز ، والحصول يقتضي الكائنية. والمصنف (أبو إسحاق ابن نوبخت) نفى هذا المعنى ، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة.

ثمّ استدل على نفيه بوجهين ، فراجع أنوار الملكوت : ٢٥ ؛ مناهج اليقين : ٥٣.

سلّمنا أنّه لا بدّ وأن يستوي الأمران عنده لكونه قادرا ، لكن نمنع المرجح ، كالعطشان والهارب والجائع ، فانّهم يختارون أحد الأمرين لا لمرجّح لفرض التساوي.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم أنّ المرجح هو الداعي ، فانّ الساهي والنائم يفعلان حالة السهو والنوم أنّه لا داعي لهما ولم يكن ذلك إلّا لوجود مرجّح آخر غير الداعي.

سلّمنا ، لكن يكفي الظن والتجويز ولا يشترط العلم.

سلّمنا ، لكن نمنع انتفاءه.

قوله : «لا يخطر ببال العوام ذلك».

قلنا : جملة أو تفصيلا؟ ع م. [١]

بيانه : أنّهم وإن لم يعلموا تفصيل ما يعلمون ولكنّهم يعملون على الجملة أنّهم يفعلون أمرا من الأمور ، وهذا علم إجمالي.

فالجواب : معنى القادر من استوى عنده الطرفان ولا يرجح أحدهما إلّا لداع ، حتى لو كان قد ترجح منه صدور الأثر إمّا لذاته أو لزائد غير الداعي سميناه موجبا ، ويحدّ القادر بأنّه الذي يصحّ منه أن يؤثر بحسب الداعي إذا لم يكن مانع. وقد ثبت القادر بالضرورة في الشاهد على الوجه الذي ذكرناه.

قوله : «لم قلتم : إنّه إذا استوى منه الأمران افتقر إلى المرجّح؟».

قلنا : لاستحالة ترجيح أحد المتساويين لا لمرجّح. وما ذكروه من الصور نمنع انتفاء المرجّح فيه ، بل يوجد فيه أدنى مرجّح ، وللطفه وقصر زمانه لا يتذكر ولو لم يحصل المرجح لتحير ووقف عن الفعل ولو دام سبب التحير دام التوقف.

---

(١) لعلّ المراد : إن أريد جملة فممنوع ، وإن أريد تفصيلا فمسلّم.

ثمّ المرجّح قد يكون حقيقيا وقد يكون خياليا.

قوله : «المرجّح غير الداعي».

قلنا : كلّ مؤثر يستند ترجيح أثره إلى غير الداعي فانّه موجب وبهذا نفرق بين القادر والموجب.

قوله : «لم لا يكفي الظن؟»

قلنا : ظن المصلحة في الفعل يستدعي تصوّر حقيقة الفعل والمصلحة ، والظن لا يدخل في التصور ، بل إذا تصور الطرفان أمكن دخول الظن في النسبة. ولأنّا قد نحرك الأشياء ولا يكون لنا علم ولا ظن بل ولا تجويز لشيء آخر غير الاعتماد وغير التحريك ، ولكن نكون معتقدين لانتفائه ، فكيف يتصور لنا ظن أو تجويز لشيء نعتقد نفيه؟

قوله : «ليس لنا علم ، إجمالي أو تفصيلي؟».

قلنا : كلاهما.

قوله : «نحن نعلم أنّا فعلنا أمرا».

قلنا : نعم الاعتماد والتحريك ، أمّا غيرهما فلا.

الوجه الثاني : وهو يدلّ على نفي المعنى على الوجه الذي ذهب إليه أبو هاشم من أنّه يستحيل أن يوجد في الجسم إلّا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائنا فيها ، وهو أنّ توقّف حصول الكائنية في الحيز على المعنى الذي لا يوجد في الحيز إلّا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائنا فيها يؤدي إلى احتياج كلّ واحد منهما إلى نفسه ، وهو محال.

بيان الأوّل : أنّ المعنى الذي يوجب كون الجسم كائنا في الجهة إذا لم يتصور حصوله إلّا في الجسم الموصوف بصفة كونه كائنا في الجهة الثانية فقد احتاج في

وجوده إلى كون الجسم كائنا في الجهة الثانية حسب احتياج المشروط إلى الشرط ، فإذا كان كونه كائنا في الجهة الثانية معلول هذا الكون فقد احتاج إلى هذا الكون حسب احتياج المعلول إلى العلّة ، فكان كل من الكون والكائنية محتاجا إلى الآخر ، فيلزم احتياج الشيء إلى نفسه.

فإن قيل : اقتصرتم في إبطال المعنى بإبطال أحد قسميه ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ، فجاز أن يوجد في الجسم وهو في الجهة الأولى كما يعرض له عندكم.

ثمّ نقول : قولكم «فإن توقف حصول الكائنية بالكون يؤدي إلى احتياج الشيء إلى نفسه.» إن عنيتم بذلك أنّهما يوجدان معا في زمان واحد ، فلا نسلم امتناعه بل هو شرط تحقّق العلّية ؛ فانّ العلّة التامة إذا وجدت قارنها معلولها ، والسواد إذا طرأ على محلّ البياض فانّه ينفي البياض ، مع أنّ طريان السواد على محلّ البياض وزوال البياض متقارنان.

سلّمنا الزيادة على التقارن ، لكن لا نسلّم استحالة هذا الاحتياج ؛ فانّ الجسم محتاج إلى الكون حاجة المشروط إلى الشرط والكون يحتاج إلى الجسم حاجة المعلول إلى العلّة.

سلّمنا ، لكن كلّ منهما يحتاج إلى الآخر لا على سبيل التعين ، فإنّ كونه كائنا في الجهة الثانية يحتاج إلى كون ما لا بعينه حتى لو لم يكن هذا الكون قام كون آخر مقامه ، فلم يحتج إليه على التعيين.

ثمّ ما ذكرتم في إبطال الموجب ثابت في القادر ، فانّا نقول : إنّ القادر لا يقدر على تحصيله في الجهة الثانية إلّا بشرط أن يخرجه من الجهة الأولى ، ولا يخرجه من الجهة الأولى إلّا بشرط أن يحصله في الجهة الثانية ، فاحتاج في فعل كلّ منهما إلى الآخر.

والجواب قوله : «لم اقتصرتم في إبطال الكون معنى موجبا على أحد قسميه؟».

قلنا : لأنّ هذا القسم هو المختلف فيه ، وما عداه مجمع على بطلانه.

قوله : «يعنون اقترانهما في زمان واحد».

قلنا : نعني معنى آخر زائد على التقارن في الزمان ، فانّا لو قدّرنا حصول الحياة والعلم وصفة العالمية ـ التي هي موجبة العلم عندهم ـ تقارنه في الزمان فانّا نعقل أمرا زائدا في حاجة العلم إلى الحياة ليست تلك الحاجة للعلم إلى معلوله الذي هو صفة العالمية وإن اشترك الكلّ في حصولها في زمان واحد ، حتى لو قدّرنا هذه الكائنية معللة بعلّة أخرى غير هذا الكون فما دلّ من الدليل الدال على حاجة هذا الكون إليه يقتضي أن لا يوجد الكون بدونها ، وإن لم يكن معلولا لها على هذا التقدير ، وهو الذي أردناه بقولنا : إنّ الكون محتاج في وجوده إلى كون محلّه كائنا في الجهة الثانية ، لأنّه كما استحال أن يوجد هذا الكون لا في محل ، لأنّه لا يكون له اختصاص بجسم دون جسم ، استحال أيضا أن يوجد فيه وهو في الجهة الأولى ، لأنّهم زعموا أنّه حينئذ لا يكون له اختصاص بجهة دون أخرى ، فإمّا أن يوجب حصوله في الجهات السبب أو لا يوجب حصوله في شيء من الجهات ، وإن استحال أن يوجد فيه إلّا وهو في الجهة الثانية صحّ ما ادّعيناه أنّ الكون على هذا التقدير يحتاج إلى كون الجسم كائنا في الجهة الثانية ؛ بخلاف السواد وزوال البياض ، فانّ ذلك مجرّد اقتران في الزمان بخلاف احتياج الكون إلى الكائنية في الجهة الثانية فانّه ليس بمجرّد التقارن.

قوله : «يبطل بالجسم مع الكون».

قلنا : الجسم يقتضي وجوب كونه كائنا في جهة ما والمقتضي إذا حصل وجب أن يقارنه مقتضاه ، ولهذا لم يتصور وجود الجسم إلّا مع الكون.

ولا نسلم أنّ الجسم يحتاج في وجوده إلى الكون وإلى الكائنية. وكون الجسم يستحيل وجوده بدون كونه كائنا لا يقتضي احتياج الجسم إلى الكون ، فانّ العلّة يستحيل وجودها بدون وجود المعلول.

قوله : «متى يستحيل إذا احتاج إليه على التعيين ، أو لا على التعيين؟».

قلنا : سواء احتاج إليه على التعيين أو لا ؛ لأنّه إذا احتاج في كونه كائنا إلى كون ما ، لكن ذلك الكون إذا استحال حصوله إلّا في الجسم الموصوف بكونه كائنا في الجهة الثانية وكونه كائنا في الجهة الثانية معلول ذلك الكون ، فيلزم حاجة الشيء إلى نفسه.

ولا نسلّم أنّ القادر محتاج في تكوينه في الجهة الثانية إلى زوال كونه في الجهة الأولى.

الوجه الثالث : [١] ذلك المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا ، فإن صحّ فإمّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أو لا ، فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه ، وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في غيره. اللهم إلّا بسبب منفصل ، ثمّ يعود الكلام الأوّل فيه. وأمّا إن لم يصحّ وجوده إلّا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه ، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا إلى ذلك المعنى لزم الدور.

احتج أبو هاشم بوجوه : [٢]

---

(١) أنظره في نقد المحصل : ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) راجع المصدر نفسه ، وقال الطوسي بعد ذكر الوجوه : «وضعف هذه الحجج غنيّ عن الشرح». راجع أيضا : أنوار الملكوت : ٢٦ ؛ المحيط بالتكليف : ٤١ ؛ التوحيد للنيسابوري : ٣٠ و ٤٤ ؛ نهاية العقول (الفصل التاسع في : العلّة والمعلول) ؛ مناهج اليقين : ٥٣.

الوجه الأوّل : لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم وسائر صفاته كالحياة والقدرة والسواد والبياض وغير ذلك ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية : وجهان :

الأوّل : القادر إذا قدر على أن يجعل الذات على بعض الصفات فقد صارت الذات مقدورة له يتصرف فيها كيف شاء.

الثاني : القياس على الكلام ، فانّ من قدر على أن يجعل الكلام على صفة الخبر والأمر قدر على ذاته ، ولما لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر [١] ، ولا علة لذلك إلّا كونه قادرا على بعض صفاته.

والاعتراض : لا نسلّم أنّ من قدر على بعض الصفات قدر على الذات وباقي الصفات.

وما تعنون بصيرورة الذات مقدورة؟ إن عنيتم انّها صارت مقدورة من هذه الجهة كان ذلك إلزاما للشيء بنفسه ، ويصير بمنزلة قولكم : من قدر على الشيء على أن يجعله على بعض الصفات قدر على ذلك الشيء أن يجعله على بعض الصفات. [٢] وإن عنيتم انّه تصير مقدورة من جميع الجهات ثم ألزمتم من ذلك أن يقدر على جميع الصفات ، كنتم قد عللتم الشيء بنفسه ، ثمّ نطالبكم بالدلالة عليه.

سلّمنا ، لكن لم قلتم : إنّ كون الجسم كائنا صفة وليس بذات؟

لا يقال : إذا سلمتم كونه ذاتا سلمتم المسألة ؛ لأنّا لا نعني بالكون إلّا ذاتا

---

(١) والعبارة في نهاية العقول هكذا : «ولما لم نقدر على جعل كلام غيرنا خبرا لم نقدر على ذات الكلام».

(٢) أي صار الموضوع والمحمول واحدا.

ومقدورا للقادر ويوجد بالفاعل.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّه تسليم للمسألة ، فانّكم تثبتون الكون معنى موجبا لكون الجسم كائنا ، ونحن على هذا التقدير لا نسلّم لكم إلّا كونه كائنا من غير أن يكون موجبا لشيء أو موجبا عن شيء ، ولو سلم إطلاق اسم الذات عليه لكن هذا القدر لا يثبت لكم إثبات المعنى الموجب لكون الجسم كائنا.

لا يقال : لو كانت ذاتا لقبلت الاتصاف بالصفات.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّها لا تقبل الصفات ، فانّها توصف بالحسن والقبح وبكونها ثابتة للجسم. ولا نسلم أنّه ليس في الذوات ما يساوي الصفات في عدم قبول الصفات.

والقياس على الكلام باطل ، فانّا لا نسلّم أنّ الكلام ـ الذي هو الأصل [١] ـ ذات يصحّ أن يحدث على ما زعمتم أنّ الذات إذا حدثت ثبتت له صفة الوجود ، بخلاف الصفة إذا تجددت فانّه لا تثبت لها صفة الوجود.

لا يقال : الدليل لا يفتقر إلى أن يثبت للصوت معنى وذاتا ؛ لأنّ لنا أن نقول : إن كان الصوت صفة فانّه لا يقدر على جعله على حكم الخبر إلّا من قدر على تجديده ، والعلّة في ذلك انّه قدر على تجديد الأصل فلذلك قدر على تجديد الفرع. ولأنّه لو كان صفة فإمّا للذات وهو محال ، وإلّا لم يتجدد بحسب أحوال الفاعل ، ولو وجب اشتراك الأجسام كلّها فيها فسمع جميعها [٢] ، وإمّا للفاعل فكان لم يجز أن يتناول الإدراك للذات عليها ، لأنّ الإدراك يتناول الشيء على

---

(١) هكذا عبّر عنه النيسابوري ، حيث قال : «والأصل المردود إليه دلالتنا كلام الغير ...» التوحيد : ٣١.

(٢) لأنّ الصوت لو كان جسما لوجب أن يكون مثلا لسائر الأجسام ، لأنّ الأجسام كلّها متماثلة ، ولو كانت كذلك لوجب أن تكون الأجسام كلها مسموعة ، لأنّ تماثلها يقتضي اشتراكها في الصفة الأخص التي فيها الخلاف والوفاق. راجع المصدر نفسه : ٤٢.

أخص صفاته ، لأنّه طريق إلى تمييز الأجناس بعضها من بعض ، فلو تناول ما لا تتميز الأجناس به لم يكن طريقا إلى تميزها.

لأنّا نقول :

أمّا الأوّل : فباطل ، لأنّ شرط القياس وردّ الفرع إلى الأصل في الحكم المساواة في إثبات الحكم ، وإذا كان الحكم المطلوب في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل لم يمكن ردّ ذلك إليه. ومن قدر أن يثبت حكما فيخبر فلو قدر على نفس الخبر الذي هو صفة لا يلزم فيمن قدر أن يجعل الذات على صفة أن يقدر على إحداث الذات قياسا عليه ، فإنّ إثبات الصفة غير إمكان إحداث الذات ، خصوصا على قولكم القدرة لا تتعلق على تجدد الصفة ، فانّ القادر لا يتعدى طريقه الاحداث وإنّما يتعلّق بالاحداث ، فإذا اختلف المتعلّق جاز أن يختلف ما يتعلّق به.

وأمّا الثاني : فانّا لا نسلم أنّه لو كانت صفة وكانت بالفاعل لم يصحّ أن يتعلق الإدراك به.

قولكم : «الإدراك يتعلق بأخص الصفات ليكون طريقا إلى التمييز».

قلنا : إن كان شرط [1] تمييز الشيء بالإدراك أن يتعلّق بأخص صفاته على هذا التفسير ، فبينوا أوّلا أنّه ليس بالفاعل حتى يكون طريقا إلى تمييزه. فلم قلتم بأنّه يلزم أن يكون الإدراك يتعلّق بأخص صفاته حتى يكون طريقا إلى تمييزه؟

سلّمنا أنّ الصوت ذات ، لكن قياس الفرع على الأصل لأجل إثبات ما ثبت في الأصل في الفرع للعلّة الجامعة يقتضي كون الحكم في الأصل معلوما بالعلّة التي بها ثبت الحكم ، وأن تعلم العلّة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم إليه ، وكلّ ذلك

---

(١) ق : «من» بدل «شرط».

غير معلوم عندكم ، فإنّ كلّ هذه صفات ، فإنّ كون الكلام خبرا وحدوثه صفة وكون الجسم كائنا صفة وما يلزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو إثبات سائر الصفات كلّها صفات ، فإذا لم تكن الصفة معلومة عندكم لم يعلم الدليل فكيف يعلم المدلول؟

لا يقال : الصفة وإن لم تكن معلومة لكن الذات مع الصفة تكون معلومة. (١)

لأنّا نقول : «قولكم الذات مع الصفة مجمل» ونحن نقسم فصول الدليل الدالّ على الحكم ، إمّا أن يكون هو الذات وحده وليست بدليل ، لأنّه ليس هو الذي يتحدد بالفاعل عندكم. وإمّا الصفة وحدها وليست معلومة عندكم خصوصا من يجعل الصفة ليست زائدة على الذات. وإمّا المجموع ويلزم منه أن تكون الصفة معلومة ، لأنّ العلم بالمركّب يستلزم كون كلّ جزء من أجزائه معلوما.

سلّمنا ، لكن نمنع ثبوت الحكم في الأصل ، فانّا نمنع أنّ كون الكلام خبرا أو أمرا صفة راجعة إلى الكلام حتى يصحّ أن يقال : إنّ قدرتنا على صفة الكلام توجب قدرتنا على أصل الكلام ؛ فانّ الخبرية والأمرية وغيرهما لو كانت صفات ، لم تعلم لكلّ واحد من آحاد الحروف ، ولا لواحد منها ، وإلّا لكان الحرف الواحد خبرا أو أمرا أو نهيا ، وهو محال. ولا لمجموع الحروف ، وإلّا لزم انقسام الخبرية والأمرية (٢) ، ولأنّه لا وجود لمجموع الحروف.

لا يقال : صيغة الخبر في الصدق والكذب واحدة ، وإذا كان صدقا تعلّق به المدح ، وإذا كان كذبا تعلّق به الذم ، فدلّ على الزائد.

لأنّا نقول : جاز أن يرجع بذلك إلى مجرّد إيقاع الصيغة لغرض مخصوص ،

---

(١) هذا هو الاعتراض المشهور عندهم. مناهج اليقين : ٥٥.

(٢) لانقسام المحل. مناهج اليقين : ٥٥.

ويكون لأجل اختلاف الغرض والدواعي تختلف الأحكام.

سلّمنا أنّ الخبرية وجه يقع عليه الخبر ، لكن لم قلتم : إنّه يثبت بالقادر ، فانّ القادر لا يتعدى طريقه الاحداث وصفة الخبر غير صفة الحدوث؟

سلّمنا أنّه يثبت بالقادر ولكن ابتداء أو بواسطة؟ ع م. [١]

بيانه : أنّ كونه خبرا وإن كان يثبت بالقادر لكن بواسطة كونه مريدا ، ومن قدر على بعض الإرادات قدر على الجميع فلذلك وجب فيمن قدر أن يجعل الكلام على صفة كونه خبرا عن زيد أن يقدر على أن يجعله خبرا عن غيره ، لأنّ ذلك يحصل باقتران الإرادة وأي إرادة قرنها به صار على صفة أخرى ، بخلاف المتنازع من كون الجسم كائنا وكونه على سائر الصفات فإنّ ذلك لا يثبت بالإرادة حتى إذا رام كونه على تلك الصفة لا يحصل ذلك بإرادته ، ولو لزم ذلك فيمن يثبت للذات صفة بواسطة أن يقدر على تلك الذات للزم إذا تجدد له صفة كونه مدركا أو كونه مريدا بأي صفة كان أن تصير ذاته تعالى مقدورة.

سلّمنا أنّه يقدر على ذلك بدون واسطة ، لكن لا نسلّم أنّه يمكن أن يجعل القدرة على أحد الأمرين علّة للقدرة على الآخر ، فانّه لا يخلو إمّا أن تكون القدرة على جعله خبرا هي القدرة على الذات وعلى سائر الصفات أو غيرها ، فإن كان الأوّل وهو الأقرب لمذهبهم أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين ، فنقول : كيف يمكن أن يجعل تعلّق القدرة على أحدهما علّة للتعلّق على الآخر ، فانّه ليس أولى من العكس؟ وكذا إن كان الثاني ، فانّه كيف يمكن جعل إحدى القدرتين علّة لوجود التأثير؟

سلّمنا أنّه يمكن جعل أحدهما علّة ، لكن لم قلتم : إنّ صحّة اقتدارنا على

---

(١) لعلّ المراد من ع انّ الأول (ابتداء) ممنوع ، ومن م أنّ الثاني (بواسطة) مسلم.

صفة الكلام علّة اقتدارنا على ذات الكلام؟ بل الأمر بالعكس ، فانّ الذات أصل للصفات فجعل الاقتدار على الأصل علّة الاقتدار على الفرع.

سلّمنا ، لكن ما دليل ثبوت هذه العلّة.

قوله : «متى قدرنا على جعله خبرا قدرنا على ذاته وإذا لم نقدر على جعله خبرا لم نقدر على ذاته».

قلنا : الدوران لا يدل على العلية ، فانّه يجوز أن يقترن مع الشيء الذي دار معه الحكم أمر آخر هو العلّة.

أجابوا بأمور أربعة :

الأوّل : أنّه لا طريق إلى ذلك المقارن فوجب نفيه.

الثاني : أنّا متى علمنا هذا الشيء علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئا آخر ، ولو لم نعلم هذا الشيء لم نعلم الحكم وإن علمنا شيئا آخر.

الثالث : أنّه لو جاز ذلك جاز اسناد التحرك إلى غير الحركة وإن كانت تدور معها وجودا وعدما وذلك يقدح في باب التعليل ويفتح باب الشكّ في العلل والمعلولات.

الرابع : أنّ ذلك المقارن إن أمكن انفكاكه عن هذا الشيء ، أو أمكن انفكاك هذا الشيء عن ذلك المقارن لم يكن الحكم دائرا معه وجودا وعدما ، وإن لم يمكن انفكاك المقارن عن الشيء ولا انفكاك هذا الشيء عن المقارن فحيث حصل ذلك الشيء حصل ذلك المقارن علّة لذلك الحكم ، وذلك يفيد ما هو المطلوب.

والاعتراض من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل.

أمّا الإجمال فلوجوه :

الأوّل : تعليل الحكم بعلتين مختلفتين إن لم يكن جائزا كان الانعكاس في

العلل واجبا وإذا كان كذلك دار المعلول مع العلّة والعلّة مع المعلول وجودا وعدما ، فلم يكن جعل أحدهما علّة أولى من العكس. وإن جاز لم يكن الانعكاس في العلل واجبا ، فلا يمكن توقيف معرفة علّية العلّة بالطرد والعكس.

الثاني : الحكم كما يدور مع العلّة كذا يدور مع الشرط وليس بعلّة.

الثالث : يجوز أن يكون حكمان لعلّة واحدة فيتلازمان وجودا وعدما ، فلا يكون أحدهما علّة.

وأمّا التفصيل :

فقوله في المقارن : «لا دليل عليه فيجب نفيه» ، سيأتي بطلانه.

قوله : «متى علمنا هذه الوجوه علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئا آخر ، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم الحكم وإن علمنا سائر الأشياء».

قلنا : يبطل بالأمور العادية ، فانّ كثيرا من العاديات نعلمها عند ما نعلم شيئا آخر وإذا لم نعلمه لم نعلم ذلك ، كما إذا علمنا تغير الفصول من الصيف إلى الشتاء علمنا تغير الهواء ، ونعلم الشبع الذي عند تناول الطعام والشراب. والإضافتان متى علم إحداهما علمت الأخرى وليس البعض علّة للبعض.

قوله : «إذا علمنا أشياء أخر لم نعلم الحكم».

قلنا : لأنّا لا نعلم كونها عللا وتجويز اسناد المحركية إلى غير الحركة لازم على القائلين بالمعاني مع الفرق فإنّا نعني فإنّا نعني بالحركة الشيء الذي تلزمه المتحركية. فإن قلتم بأنّه تحصل المتحركية بدون الحركة فكأنّكم قلتم : إنّه يكون المؤثر في المتحركية غير المؤثر في المحركية ، وهو محال.

قوله : «المقارن مع الشيء إمّا أن يتلازما أو لا».

قلنا : يتلازمان كالعاديّات ، أو إن كان تلازمهما حقيقيا ، لكنّه يقتصر على محل الأصل دون سائر المحالّ بأن يكون ذلك المقارن الذي هو العلّة هو ما به امتاز الأصل عن الفرع ، أو يكون جزءا منها فلا يتعدى الحكم محل الأصل ، أو يكون ذلك المقارن مع ذلك الشيء معلولي علّة واحدة ، فانّهما يتلازمان إذا صدرا عن تلك العلّة ، فإذا كان علّة أخرى جاز أن يصدر عنها أحدهما دون الآخر فيوجد ذلك الوصف الذي هو العلة بدون ذلك الشيء فيثبت ذلك الحكم ويوجد هذا الشيء بدون ذلك الوصف ، فلا يميز ذلك الحكم.

سلّمنا دلالة الدوران على العلية ، لكن ثبوته ممنوع.

قوله : «إذا لم يقدر على جعل كلام غيره خبرا لم يقدر على إيجاده».

قلنا : لم قلتم : إنّه لا يحدث شيء آخر بحال الحكم عليه؟

بيانه : أنّ كلام غيرنا مقدور غيرنا فلا يكون مقدورا لنا ، لاستحالة تعلق القادرين بمقدور واحد عندكم. وأيضا لا يقدر على الكلام ابتداء ، بل بواسطة الآلات كاللسان واللهوات ، وإنّما يقدر على أن يفعل الكلام بهذه الآلات إذا كانت متصلة بنا. أمّا لو قلنا : نفعل الكلام في غيرنا كان ذلك اختراعا للفعل وهو غير مقدور للبشر.

سلّمنا أنّه لا معنى سوى ما ذكرتم ، وأنّ العلّة في وجوب اقتداره على ذات الكلام اقتداره على جعله على صفة الخبر ، لكن لم قلتم : بأنّه يلزم فعله في الجسم إذا قدر على كونه كائنا؟

قوله : «لأنّ العلّة تجمعهما».

قلنا : لا نسلّم.

بيانه : أنّ ذات الكلام وصفات الكلام غير ذات الجسم وغير صفاته التي هي كونه حيا قادرا أسود أبيض ، ومن الجائز أن تكون بعض الصفات مقدورة

للقديم وبعضها لا تكون ، فانّكم قلتم : إنّ القدرة إذا تعلّقت على الذات يلزم أن تتعلّق بسائر الذوات ولكن بشرط أن تكون تلك الذوات من مقدورات البدن ، حتى قلتم بأنّه لا يقدر على الأكوان وإن قدر على الأكوان ، بل قلتم : إنّ المقدورات من جنس واحد بعضها يتعلّق بها ، فإذن الذات وبعضها تتعلّق به القدرة ، فإذا شرطتم في تعلّق القدرة على المقدورات أن يصحّ أن يتعلّق بهما [١] ثمّ يتعلّق به ، فلم لم تشترطوا ذلك في الصفات؟ ولهذا لم يلزم من ذلك أن يقدر على صفات الأجناس لما لم تتعلق بها القدرة ، كذا هنا.

سلّمنا أنّه يلزم من قدرته على الصفة قدرته على سائر الصفات ، لكن على ما تساوى تلك الصفة من الصفات ، أو على ما يخالفها؟ م ع. [٢] وإذا كان كذلك من أين يلزم إذا قدر على كونه كائنا أن يقدر على كونه حيا قادرا وهي غير متماثلة؟ فإنّ كونه كائنا يرجع إلى الاجزاء وكونه حيا قادرا عالما يرجع إلى الجمل ، فلم قلتم : إنّ من قدر على أن يجعل الجسم على صفة يرجع إلى الأجزاء يلزم أن يقدر على أن يجعله على صفات ترجع إلى الجملة لا إلى الأجزاء؟

سلّمنا أنّه يلزم أن يقدر على جميع الصفات وعلى نفس الذات ولكن متى إذا قدر على أن يجعل الذات على صفة تكون تلك الصفة وجها تقع الذات عليها أو مطلقا؟ م ع.[٣]

بيانه : أنّ صفة كون الكلام خبرا وجه يقع الكلام عليه حال حدوثه فلا جرم من قدر على إيقاعه على ذلك الوجه قدر على إحداثه. أمّا الكائنية فليست وجها لأنّ يقع الجوهر عليه إلّا حال حدوثه ، فلم قلتم بأنّه يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار على أصل الجوهر؟

---

(١) ج : «بها».

(٢) و (٣) لعلّ المراد أنّ الأوّل مسلّم ، والثاني ممنوع.

سلّمنا أنّه لا بدّ من توسط المعنى ، فلم لا يجوز أن يكون هو الاعتماد؟ فانّه معنى أثبتموه.

الوجه الثاني : [١] الثقيل والخفيف سواء في صحّة تحريكهما ؛ لأنّ المصحح لذلك غيرهما وقد اشتركا فيه وحال القادر معهما على السواء ، فلو كان مقدوره هو التحريك فقط لما يقدر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف ولما شقّ عليه أحدهما دون الآخر ، فوجب أن يكون قادرا على معان تكثر وتقل ، والثقيل يحتاج في تحريكه إلى معان كثيرة لا تفي قدرة الضعيف بها والخفيف لا يحتاج.

والاعتراض : سلّمنا استواء الثقيل والخفيف في صحّة تحريكهما والقادر معهما على السواء ، فلا بدّ في ثقل الثقيل من زائد في إيجاد القادر ، فلم قلتم : إنّه المعنى الذي أثبتموه؟

لا يقال : ذلك الزائد إمّا ذات وهو قولنا ، أو صفة فلا يصحّ فيه التزايد إلّا بواسطة المعاني ، كالأسود إذا زاد سواده ، فلا بدّ من كثرة السواد.

لأنّا نقول : يكون الزائد واقعا في الصفات.

قوله : «لا يعقل إلّا بتزايد المعاني».

قلنا : الزائد في الصفات إن كان مستحيلا في ذاته استحال أن يثبت بسبب من الأسباب وإن لم يكن مستحيلا وقع الشكّ في أنّ الزائد في الصفات والمعاني ، فلا بدّ عند ذلك من دليل زائد على أنّ ذلك معنى.

سلّمنا أنّه لا بدّ من معنى ، فلم لا يكون الاعتماد لا الكون؟ فانّ رفع الثقيل يحتاج إلى مدافعات أكثر ممّا يحتاج إليه الخفيف حتى تزيد على مدافعات الثقيل إلى أسفل. وبالاتّفاق الثقيل ليس ينتفل إلى العلو بالأكوان ، بل بالمحادثات.

---

(١) من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى. راجع المحيط بالتكليف : ٤٨ ؛ التوحيد : ٤٧.

ثمّ نقول : قولكم بالأكوان الكثيرة محال ؛ لأنها توجب كائنات كثيرة فيزداد كون الجسم كائنا في الجهة ، وأنّه محال ؛ لأنّ معنى كونه كائنا في الجهة هو كونه شاغلا لها والشغل لا يعقل فيه التزايد.

الوجه الثالث [١] : صفة الكائنية يصحّ فيها التزايد وما يصحّ فيه التزايد لا يكون بالفاعل. [٢] أمّا الصغرى فلوجهين :

الأوّل : القوي إذا وضع يده على جسم واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه ، ومتى لم يستفرغ جهده في تسكينه أمكنه تحريكه ، فعلمنا أنّه رام في الأوّل أزيد ممّا رامه في الثاني.

الثاني : الجزء الواحد إذا التصق بكفي قادرين فدفعه أحدهما حال جذب الآخر فانّه يتحرك بهما ، وليس فعلهما واحدا لاستحالة مقدور بين قادرين.

وأمّا الكبرى فلوجهين :

الأوّل : الفاعل كالعلّة [٣] وكما لا تؤثر العلّة في أزيد من صفة واحدة ، كذا الفاعل.

الثاني : الوجود لما كان بالفاعل امتنع فيه التزايد ، فكذا هنا.

والاعتراض : قوله : «صفة الكائنية يصحّ فيها التزايد».

قلنا : الضرورة تبطل ذلك ، فانّ الكائنية هي الحصول في الحيز وقد يعبر عنه بكونه محاذيا لجسم الآخر ومن المعلوم بالضرورة أنّ كون الجسم محاذيا لآخر أو في الجهة ممّا لا يصحّ فيه التزايد.

---

(١) من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى.

(٢) قال النيسابوري : «والصفات المتزايدة لا بدّ من أن تكون مستندة إلى علل متزايدة ولا يجوز أن تستند إلى فاعل». التوحيد : ٧٧.

(٣) في كونه مؤثرا.

وليس امتناع تحريك الضعيف ما يسكنه القوي لزيادة صفة الكائنية ، بل لمعنى آخر وهو تزايد الاعتماد والمدافعة ، كما يمتنع عليه نقل الحجر لما فيه من الاعتماد لا من الكون ، لأنّ الكون الباقي لا حظ له في المنع عندهم.

ولا نسلّم امتناع مقدور بقادرين على ما يأتي.

ولا نسلّم أنّ الفاعل كالعلّة.

ولا نسلّم أنّ الوجود صفة وأنّها زائدة على الذات ، بل هو نفس الذات. وتزايد الشيء الواحد مع أنّه واحد مع أنّه محال سواء كان بالفاعل أو بالعلّة ، إلّا إذا أريد بتزايد الذات أن تصير أن تصير معها في الوجود ذات أخرى ، وذلك جائز ، وهو بالفاعل. [١]

سلّمنا زيادة الوجود ، فلم قلتم : إنّه لا يتزايد؟

اعتذروا بوجهين :

الأوّل : لو تزايد الوجود لصحّ أن تحصل صفتا وجود بقادرين ، وفي ذلك كون مقدور بقادرين.

الثاني : لو صحّ تزايد الوجود لصحّ من القادر أن يجدّد للفعل حال البقاء صفة وجود. وهما ضعيفان.

أمّا الأوّل : فلاستلزامه الدور ، لأنّهم ربما يعلمون استحالة كون مقدور بقادرين بعد أن يعلموا أنّه لا تزايد في صفة الوجود ، فإن جعلتم الطريق إلى نفي التزايد استحالة كون مقدور من قادرين دار.

لا يقال : نبين استحالة مقدور من قادرين ما لا يتوقف على نفي تزايد

---

(١) وهذا لا يمكنهم إقامة برهان عليه أكثر من الدوران الضعيف. مناهج اليقين : ٥٥.

الوجود ، فنقول : لو تعلّق قادران بمقدور واحد بأن يجددا له صفة وجود صحّ من أحدهما أن يوجده دون الثاني ، فيكون ذلك الشيء موجودا ومعدوما دفعة.

لأنّا نقول : إن أردتم بكونه معدوما موجودا أن تحصل له صفة وجود ولا يحصل له ما زاد عليها ، فمسلّم. وإن أردتم أن لا تكون له صفة وجود أصلا ، فكيف يلزم ذلك وقد فرضتم له صفة الوجود؟

سلّمنا ، لكن لم لا يجوز أن يتزايد الوجود بقادر واحد ويمتنع تزايده بقادرين؟ وإلّا لزم ما ذكرتم من وقوع مقدور بقادرين.

وأمّا الثاني : فلم لا يتجدد وجود حالة البقاء؟

لا يقال : لوجهين :

الأوّل : لو صحّ ذلك لصحّ منا.

الثاني : يكون باقيا مبتداء ، وهو محال.

لأنّا نجيب عن الأوّل : بأنّ الواحد منّا لا يوجد ذاتا ، وهل النزاع إلّا فيه؟ لأنّ أفعالنا في الشاهد ، أمّا الأكوان وهي صفات وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجود ، وأمّا غيرها نحو أفعال القلوب والاعتماد والتأليف والصوت وهي أيضا صفات وغير باقية ، فكيف لها صفة في البقاء؟

سلّمنا ، فلم لا يجدد الواحد منّا صفة الوجود؟ فانّ القوي إذا استفرغ جهده لإمساك جسم في محاذاة يجوز أن يجدد للكون فيه صفات الوجود بدلا من قولكم إنّه يجدد فيه ذوات الأكوان.

وعن الثاني : إن عنيتم بكونه باقيا مبتداء ، أنّه لم يكن له وجود من قبل مع الفرض بأنّه كان موجودا من قبل ، فهو متناقض. وإن أردتم أنّه تتجدد له صفة بعد ثبوت أخرى من قبل ، فهو المتنازع. وأنتم قد جوزتم فيما كان مستمر الحصول

في الجهة أن يتجدد له حصول فيكون مستمرا متجددا ، فجاز مثله هنا.

سلّمنا استحالة التزايد في الوجود ، فلم قلتم : إنّ العلّة فيه كونه بالفاعل؟ ولم لا يكون الوجود هو العلّة في امتناع التزايد فيه أو جزء العلّة أو شرطها؟

لا يقال : هذا يبطل بصفات الأجناس فانّها ليست بصفة وجود ولا يصحّ فيه التزايد.

لأنّا نقول : هذا عكس العلّة وهو غير مبطل للعلّة وهو مبطل لتعليلكم أيضا ، لأنّ صفات الأجناس لا يصحّ فيها التزايد وليست عندكم بالفاعل.

الوجه الرابع : [(١)] كل ما يكون بالفاعل ممّا هو زائد على الوجود لا يتجدد في حال البقاء ، والكائنية تتجدد في حال البقاء ، فلا تكون بالفاعل.

أمّا الصغرى فلوجوه :

الأوّل : لما كان الحسن والقبح بالفاعل لم يتجدد بالفاعل حال البقاء ، ولا علّة لذلك إلّا انّهما بالفاعل وكلّ [(٢)] ما هو بالفاعل لا يتجدد في حال البقاء.

الثاني : الصوت وغيره إذا عدم لم يصحّ أن يحصل على وجه ، ولا علّة لذلك إلّا امتناع الحدوث عليه في حال عدمه وهذا قائم حال البقاء.

الثالث : الواحد منّا لا يصحّ منه أن يجعل كلام غيره خبرا ويصحّ أن يجعل كلام نفسه ، ولا فرق إلّا أنّ كلام غيره لم يحدث منه وكلامه حدث منه فيجب أن تكون الصفات الزائدة على الحدوث إذا كانت بالفاعل تختص حالة الحدوث.

وأمّا الكبرى فظاهرة.

والاعتراض : إن عنيتم بالحسن والقبح نفس الاستحقاق للمدح والذم

---

(١) من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى.

(٢) ج : «فكلّ».

منعنا أنّه بالفاعل ؛ لأنّ ما بالفاعل يمكنه أن لا يفعله فكان يلزم صحّة أن يقدر القادر على فعل القبيح وإن لم يفعل كونه مستحقا للذم ، وهو باطل. وإن عنيتم به الوجه الذي لأجله يثبت الاستحقاق ، وهو على ضربين :

أحدهما : أن يكون كذلك لما يرجع إليه ، وهو على ضربين أيضا :

أ. أن لا يعين [١] فيه إلّا ما يرجع إليه نحو كون الجهل جهلا [٢] ، فانّ ذلك عندهم ليس بالفاعل فانّ ذلك من صفات جنسه. وعندنا أنّ ذات الجهل يكون ذاتا بالفاعل فمتى تجدد كونه ذاتا وجهلا فقد تجدد حدوثها ، وليس تجدد كونها جهلا سوى حدوثها.

ب. أن تعين [٣] فيه أمور عدمية نحو كون الألم من غير جناية سابقة أو منفعة لاحقة ، فأمّا كون الألم ألما فذلك صفة جنسه ، وأمّا عدم الجناية والعوض فذلك أمور عدمية وذلك لا يمكن أن يكون بالفاعل.

وأمّا الثاني : وهو الذي يقبح لا لما يعود إلى الفعل بل لما يرجع إلى غرض الفاعل ، كالسجود للصنم ، فانّ جهة القبح كون هذا السجود أوجده الفاعل لأجل الصنم ، ومعناه أنّ غرض الفاعل في ذلك كان تعظيم الصنم ولا يفعل سوى ذلك.

فإن ادعيتم غيره فبيّنوه وأثبتوه بالدليل وكان غير معلل بالفاعل. فثبت أنّ وجه القبح غير معلل بالفاعل ، فلا يمكن قياس الكائنية عليه.

سلّمنا أنّ وجه القبح صفة للفعل ، ولكن لم قلتم : إنّها بالفاعل وأنّ ذلك ليس لكونه مريدا ، وإذا كان كذلك لم يمكن نسبة الكائنية التي هي بالفاعل ولا

---

(١) نهاية العقول : «يعتبر».

(٢) نهاية العقول : «الاعتقاد جهلا».

(٣) نهاية العقول : «تعتبر».

قياسها عليه؟

لا يقال : إذا حصل بالفاعل وإن كان لكونه مريدا صحّ القياس عليه.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّه إن كان يحصل بكون الفاعل مريدا صحّ قياس الكائنية عليه للفرق ، فإنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالفعل حال الحدوث دون حال البقاء ، وإنّما امتنع إثبات صفة القبح للفعل حال البقاء لامتناع المؤثر وهو تعلّق إرادة الاحداث. ثمّ على وجه القبح فأشبه تأثيره تأثير العلل ، فوجب أن يختصّ به نهاية ما يمكن من الاختصاص ، وللفعل بالفاعل في حال حدوثه من الاختصاص ما ليس له حال البقاء. ألا ترى أنّه بهذا التعلّق والاختصاص اختص المنع بحال الحدوث دون حال البقاء ، وإذا كان للفعل حالة الحدوث هذه الزيادة من الاختصاص جاز أن يكون ذلك شرطا لتعلّق الإرادة وإيجابها لوجه القبح ، وليس كذلك حال البقاء. ألا ترى أنّه قد انقطع عن الفاعل بخلاف صفة الكائنية فانّها ليست موجبة عن صفة من صفات القادر ، بل هي حاصلة بالفاعل لكونه واحدا.

سلّمنا أنّ صفة القبح بالفاعل من حيث كونه قادرا ، ولكن لم قلتم بأنّه إنّما اختص إحداثها له بحال الحدوث من حيث إنّها كانت بالفاعل؟

لا يقال : هذا الحكم دار معه وجودا وعدما فانّ هذا لما كان بالفاعل اختص بحال الحدوث ، ولما لم يكن بالفاعل بل بالمعنى لم يختص به.

لأنّا نقول : الدوران ضعيف. وأيضا لم قلتم : بأنّه قد ثبت صفة بالمعنى حتى يقال بأنّها لما كانت بالمعنى صحّ ثبوتها حال البقاء ، وإن كان الكلام فيه؟ وأيضا لم قلتم : إنّه لا معنى غير ما ذكرتم يكون هو العلّة ، بل هنا وجه آخر.

بيانه : أنّ كون القبح كيفية في الحدوث فانّه وجه يقع عليه الحدوث ، فانّ المستحق للذم يستحقّ الذم لأنّه أحدث القبيح على ذلك الوجه ، ومعلوم أنّ الحدوث وابتداء الوجود يتعذر حال البقاء فلهذا تعذر تحديد وجه القبح ، ولو

قدرنا إثبات الوجه بالعلّة فانّه يتعذر ذلك كما يتعذر بالفاعل ، بخلاف الكائنية فانّها ليست كيفية في الحدوث فصحّ إثباتها للجسم بالفاعل في حالة البقاء كما صحّ إثباتها له عندكم بالمعنى.

البحث الثالث

في التماثل والاختلاف في الأكوان [١]

اعلم انّا قد بيّنا أنّ الحق نفي هذا المعنى الذي أثبته أبو هاشم ، لكنّا نبحث في فروع مبنية على إثباته على مذهبهم ، فنقول : ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنّ الأكوان منها متماثلة ومنها مختلفة ، والمختلف منها متضاد.

ثمّ اختلف الشيخان ، فقال أبو هاشم [٢] : الكونان المتماثلان هما اللذان يختصان بمحاذاة واحدة سواء كانا حركة أو سكونا وسواء اتحد المحلّ أو تغاير ، ولا يؤثر في تماثله أن يكون مرّة حركة يمنة والآخر حركة يسرة ، فانّ الواحد إذا مشى في جهة ثمّ رجع إلى ما ابتدأ منه كانت الأكوان الصادرة منه أوّلا متماثلة للصادرة عنه ثانيا ، لأنّ تحركه في الحالين في محاذاة واحدة. وأمّا الأكوان المتضادة فهي التي لا تختص بمحاذاة واحدة.

وبنوا ذلك على مقدمة هي : أنّ التماثل في المعلولات يستدعي تماثل العلل ، وهو باطل.

---

(١) راجع التوحيد للنيسابوري : ١٣٣ ؛ نقد المحصل : ١٥١ ؛ مناهج اليقين : ٦١.

(٢) قال النيسابوري : «إنّ على مذهب الشيخ أبي هاشم فإنّ تماثل الأكوان واختلافها إنّما يكون باتحاد الجهات وتغايرها. فكلّ كونين حصلا في محاذاة واحدة فهما مثلان ، سواء كانا حركتين أو سكونين أو كان أحدهما حركة والآخر سكونا. وكلّ كونين حصلا في محاذاتين فهما مختلفان». التوحيد : ١٣٢ ـ ١٣٣.

وقال أبو علي : قد يجوز في الموجود في جهة واحدة أن يشتمل على المتماثل والمتضاد، لما اعتبر في ذلك بكونها حركة أو سكونا فأثبت التضاد بينهما على كلّ حال. وهو مذهب أبي القاسم الكعبي ، لكنّه اختص بإيجاب الخلاف بالقبح والحسن فجعل القبيح من الحركات مخالفا للحسن. وهو خطأ ، لأنّ الحسن والقبح قد يشتمل عليهما النوع الواحد ، والتماثل والاختلاف يثبتان لما عليه الشيء في ذاته.

وقال أبو يعقوب : لا تضاد في الأكوان أصلا ، بل تختلف وتتماثل من غير تضاد.

وعند جماعة من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر وغيره من القائلين بأنّ المماسة ليست كونا قائما بالجوهر : أنّ الأكوان كلّها متضادة ، لأنّها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانا مثلين فكانا متضادين ، وإن اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شكّ في تضادها [1] ، وقد تتعاقب وقد تمتنع ، وهو بعينه كلام المعتزلة ، لكن الفرق بينهما إمكان اجتماع الأمثال ، فالمعتزلة جوزوه والأشاعرة منعوه فلهذا حكموا بأنّ المثلين ضدّان ، لأنّ الضدّين عندهم هما اللّذان يمتنع اجتماعهما.

وإن قيل : المختلفان اللّذان لا يمكن اجتماعهما ، خرج المثلان. وإن زيد فيه : ويصحّ تعاقبهما على محل واحد ، لم تكن جميع المختلفات من الأكوان متضادة.

والمشهور عند المتكلّمين الأخير والحكماء زادوا قيدا آخر وهو أن يكون

---

(١) إنّ الكونين إن أوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان ، فلا يجتمعان كالحصول الأوّل والثاني في حيز واحد ، لأنّ كلا منهما يسدّ مسدّ الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز. وإن أوجب كلّ منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن واحد في حيزين. راجع شرح المقاصد ٢ : ٤٠٢.

بينهما غاية التباعد فلا يكون ضدّ الواحد إلّا واحدا.

ومن جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد وجعلها إلزاما لأبي الحسن وأبي إسحاق لم يطلق القول بالتضاد عليهما ، لأنّ المماسّات عنده أكوان وليست أضداد لاجتماعها فهي أكوان مختلفة غير متضادة.

احتجّ المشايخ على التماثل أيضا فيما إذا اتحدت الجهة بأنّها لو كانت مختلفة لا فترقت في وجه يوجب الخلاف ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله. والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان التالي : أنّه لا يمكن الإشارة إلى وجه يوجب المخالفة سوى الأسماء ، فيقال في بعضها حركة وفي البعض سكون. واختلاف العبارة لا يوجب اختلاف الحقيقة ، فانّ الحركة تصير سكونا إذا بقيت والبقاء لا يقلب الجنس ، ونفس ما هو سكون قد كان يجوز أن تقع حركة ، فانّه تعالى لو قدم خلق الجوهر في مكان لصحّ أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان فتكون حركة وإن كان الآن سكونا.

قال أبو علي : لو كانت الحركة في جهة والسكون فيها مثلين وجب صحّة اجتماعهما. وأبو هاشم التزم به ، لكن عند الاجتماع تخرج الحركة عن أن تسمى بذلك ، من حيث إنّ هذه التسمية تقتضي أن ينتقل بها إلى مكان سواه وقد بيّنا أنّ نفس ما هو حركة يصير سكونا بالبقاء ، ونفس ما هو سكون قد كان يصحّ أن يوجد حركة على ضرب من التقدير ، فأمّا في الوجود فالسكون محال أن يصير حركة من بعد ، لأنّه يقتضي قلب جنسه من حيث إنّ أخص ما عليه هو إيجابه لكون الجوهر كائنا في هذه المحاذاة فلو اقتضى انتقال الجوهر لانقلب جنسه. وعلى التضاد فيما إذا خرجت الأكوان عن الاختصاص بالجهة الواحدة بالعلم الضروري بامتناع حصول الجوهر الواحد في الوقت الواحد في مكانين ، ولا وجه لهذه الاستحالة إلّا تضاد الكونين اللذين بهما يحصل في الجهتين ، فلاستحالة اجتماعهما

لتضادهما استحال حصوله في الجهتين.

لا يقال : التضاد في الحقيقة لا يثبت إلّا والجهة واحدة وإلّا لكان تضادا في الجنس وهو يوجب صحّة وجود الجوهر في جهتين.

لأنّا نقول : إذا اتحد المحل تضادا وإن تعددت الجهة على الحقيقة ، وإنّما يتضادان في الجنس لو تعدد المحلّ.

لا يقال : هلا كان المحيل لذلك تحيّزه؟

لأنّا نقول : تحيزه يصحح كونه في كلّ واحدة من الجهتين على البدل ، وما يصحح أمرا من الأمور لا يحيله.

لا يقال : التحيز عندكم يصحح في كلّ واحد من الجوهرين أن يحصل في جهة ، والتحيز بعينه يحيل اجتماع جوهرين في الجهة الواحدة ، فقد صار نفس ما صحح حكما محيلا له.

لأنّا نقول : انّا نجعل التحيز محيلا ، لحصوله [1] في غيره ولوجوده في جهة لا على وجه الشغل لها ، ونجعله مصححا ، لوجوده في الجهة على وجه الشغل لها ، فصارت هذه الصفة مصححة لأمر ومحيلة لما سواه. وليس كذلك ما قلتم ، لأنّكم جعلتم المصحح لأمر هو المحيل لذلك الأمر بعينه.

---

(١) «لحصوله» ساقطة في ق ، وهو خطأ ، وفي هامش نسخة ج : «لحلوله».

البحث الرابع

في تفاريع التضاد والتماثل

وهي ستة :

الأوّل : قال مشايخ المعتزلة : متماثل الأكوان مختص بحكم من بين سائر المتماثلات ليس إلّا له وهو استحالة وجوده والوقت واحد في محالّ متغايرة. وإنّما يوجد في المحالّ على البدل مع اتحاد الوقت ، لاستحالة اجتماع الجواهر المتعددة في مكان واحد. أمّا غيره من المتماثلات فيمكن حصولها في وقت واحد لمحالّ متعددة كسوادين حلّا جوهرين دفعة. ويختص أيضا بحكم آخر وهو صحّة وقوع التمانع به [1] وذلك معقود في غيره ، لأنّه يقع بالأمور المتضادة أو الجارية مجراها ، فانّ الخط المركب من ثلاثة أجزاء لو أراد أحدنا نقل أحد طرفيه إلى الأوسط وأراد القديم تعالى نقل الآخر إليه فمراده هو الواقع وتقع الممانعة لا بنفس الجوهر ، بل بالأكوان.

الثاني : متضاد الأكوان إمّا أن تتنافى أو لا ، فالأوّل مثل الكون في المكان الثاني فانّه ينفي الكون في المكان الأوّل ، والثاني كالكون في المكان الثالث بالنسبة إلى الكون في المكان الأوّل فانّه لا ينفيه ، لأنّ نفيه حصل بالكون في المكان الثاني

---

(١) ق : «فيه».

وكلّ كون سابق فإنّه لا ينفي غيره من الأكوان.

الثالث : المتضاد من الأكوان إمّا أن يثبت ضدا في الجنس ، كالكون في يرد أحدهما على الآخر فينفيه [١] ، كالكون في المكان الثاني مع الكون في الأوّل. [٢]

ولا يكون كذلك إلّا مع اتحاد المحل ، فأمّا عند تغايره فهو مثل ما نقوله في المضادة بين الأكوان على هذين الوجهين. وجملة ذلك على ثلاثة أضرب :

أ. يصحّ فيه طريق البدل أو المعاقبة بأن تكون المحاذاتان قريبتين والكونان من فعل الله تعالى مبتداء ، فانّه يصحّ أن يوجد أحدهما بدلا من الآخر ويعاقب أحدهما صاحبه.

ب. يصحّ فيه التعاقب دون البدل بأن يكون الكونان من فعلنا أو من فعله تعالى متولدا في محاذاتين متجاورتين ، فانّ أحدهما يصحّ معاقبته للآخر ولا يجوز وجوده بدلا منه.

ج. يصحّ فيه البدل دون المعاقبة ، ولا يتأتى ذلك إلّا فيما هو من فعله تعالى خاصة حال حدوث الجوهر في مكانين متباعدين فيصحّ من الله تعالى إيجاد

---

(١) في النسخ : «فيفنيه» ، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

(٢) كذا قسّمه النيسابوري ، حيث قال : «والمتضاد على ضربين : منه ما يكون متضادا على الجنس. ومنه ما يكون متضادا على الحقيقة. فالأوّل : كلّ كونين موجودين في محلين متغايرين ، فانّهما متضادان على الجنس ، على معنى أنّ من جنسهما ما يجوز أن يطرأ على كلّ واحد منهما فينفيه. والثاني : هو كلّ ما يمتنع وجوده لأجل وجود صاحبه.» ثمّ قسّم الثاني على قسمين وهما الأوّل والثالث المذكورين في المتن. التوحيد : ١٣٣.

الجوهر بالبصرة بدلا منه ببغداد [١] وهما كونان ضدان ، والتعاقب بينهما لا يصحّ لامتناع الطفرة. وإنّما استحال منا لامتناع أن يصدر منّا الكون في الأوّل منه في العاشر. [٢]

الرابع : قالوا : إذا صحّ لنا تضاد الحركتين في جهتين بطل قول الفلاسفة : إنّ الجسم يتحرك دفعة واحدة حركتين متضادتين إحداهما بالذات والأخرى بالعرض [٣] ، لأنّه يقتضي حصوله على حالتين متضادتين ، كفلك البروج المتحرك بذاته على التوالي وكحركة المحيط على خلاف التوالي ، وكذا الكواكب السيارة ، وكالمتحرك في السفينة على خلاف حركتها ، والنملة المتحركة على الرحى على خلاف جهتها.

وأجابوا بأنّ المتحرك في السفينة إنّما يتحرك حال وقوفها فإذا تحركت وقف. وكذا النملة تتحرك حال سكون الرحى ويسكن حال حركتها. والأصل فيه أنّ السكنات تتخلل الحركات.

الخامس : ومنعوا من وصف الحركة بالسرعة والبطء [٤] إلّا باعتبار تخلل

---

(١) فإنّ أحد الكونين لو كان قد أوجده الله في الجسم حال حدوثه وهو في المكان الأوّل ، لكان يصحّ بدلا منه أن يوجده وهو في المكان العاشر ، فقد تأتّى فيه ضرب من التقدير. ولو لا امتناع الطفر على الجواهر لكان يصحّ في حال البقاء منه مثل ما صحّ في حال الحدوث. ولو لا اختصاص مقدوراتنا بأوقات لتأتّى منّا مثل ما تأتّى منه جلّ وعزّ. المحيط بالتكليف : ١٤٨. راجع أيضا ص ٦٠ ؛ أوائل المقالات : ١٣١.

(٢) وقال النيسابوري : «إنّ الكون الذي يفعله الواحد منّا في الجسم فانّه يستحيل أن يوجد في المكان الثاني منه الكون المختص بالوقت العاشر.» التوحيد : ١٣٤.

(٣) راجع الفصل السادس من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

(٤) راجع أوائل المقالات : ١٣٠ (القول في الحركات هل يكون بعضها أخفّ من بعض؟). وذهب إلى استحالته ، وجوزه في المتحرك وقال : «إنّما يصحّ القول في المتحرك بأنّه أخفّ من متحرك غيره وأسرع ، ولا يستحيل ذلك في الأجسام. وهذا أيضا مذهب أبي القاسم وأكثر أهل النظر ، وقد خالف فيه فريق من الدهريّة وغيرهم». وانظر بحث السرعة والبطء في شرح الإشارات ٢ : ٢١٦ وما يليها.

السكنات ، وإنّما يكون مجموع ذلك في مجموع حركات ، أمّا الحركة الواحدة فيستحيل عندهم وصفها بالسرعة والبطء ، لأنّ كلّ حركة فانّه لا يصحّ أن يقطع بها إلّا مكان واحد ، إذ لو قطع بها مكانان لصارت على صفة ضدين. وإنّما تسرع الحركة عندهم بخلوها من السكنات أو قلتها. وأبطلوا دوام حركة الكواكب دائما والفلك دائما مع سرعة أحدهما وبطء الآخر. وليس لكثرة الحركات في الجسم تأثير في القطع ، ولهذا لو تحرك جسم أوقاتا بعشر حركات متوالية وتحرك آخر في خمسة أوقات بألوف حركات وسكن في خمسة أوقات لكان وصول الأوّل أسرع وإن كانت حركات الآخر أكثر. وليست الحركات ممّا تظهر للحس كأجزاء السواد وإنّما تؤثر كثرة الحركات في قوة المنع.

وقال أبو هاشم : العلّة في سرعة حركة أحد الجسمين وبطء الآخر أنّ أحد الجسمين يكون أثقل من الآخر فتكون الحركة الموجودة عن الثقل أكثر.

وهذا لا يتم على قول من يقول : إنّ كثرة الحركات كقلتها في أنّه لا يقطع بها والوقت واحد إلّا مكانا واحدا.

السادس : منع المشايخ حركة الجسم على الاستدارة ، لأنّ الأجزاء لا يصحّ تحريكها في سمت إلّا على الحدّ الذي يصحّ ملاقاتها لغيرها ، ومتى تحركت دورا كان هناك من الوجه ما يصغر قدره عن الجزء ولا شيء أصغر من الجزء.

البحث الخامس

في بقاء الأكوان [١]

اختلف الشيخان هنا ، فقال أبو هاشم : إنّه يصحّ البقاء عليها أيّ شيء منها كان. وقال أبو علي : لا يجوز بقاء الحركة [٢] ، وهو مذهب الكعبي. وأمّا السكون فجوز أبو علي بقاءه إذا كان من فعل القادر منّا ثمّ صادف منعا أو عجزا ، ومنع جماعة من القائلين ببقاء الأعراض من بقائها. وأمّا الأشاعرة فمذهبهم في ذلك ظاهر فانّهم منعوا من بقاء كلّ الأعراض.

والدليل على البقاء أنّ الكائن في جهة لا يخرج عن كونه كائنا فيها إلّا عند طرو ضدّ على طريقة واحدة.

وأيضا إذا تشبّث أحدنا بجسم فمن دونه في القوة لا يتمكن من دفعه فإذا زال يده عنها أمكنه ذلك ، فكانت العلّة أنّه في الابتداء كان يجذب السكون حالا

---

(١) قال المصنف : «ذهب البصريّون إلى صحّة البقاء على الكون ، وكان المرتضى ﷺ يشكّ في بقائه وبقاء كلّ ما يدعون بقاءه من الأعراض. وأبو الهذيل وأبو علي قالا : إنّ الحركة لا تجوز عليها البقاء». مناهج اليقين : ٦٢. راجع أيضا شرح المواقف ٦ : ١٨٣ (المقصد السابع : في اختلافات للمعتزلة).

(٢) راجع التوحيد : ١٣٢. وكان محمد بن شبيب يزعم انّ الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى. وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول : الحركات كلّها لا تبقى والسكون على ضربين ... وقال بشر بن المعتمر : السكون يبقى. مقالات الإسلاميين : ٣٥٩ و ٣٦٠.

فحالا والحادث مانع وفي الثاني كف عن فعله فصار ما كان فيه باقيا ولا حظ للباقي في الأكوان في المنع ولو لا ذلك لتعذر عليه رفعه في الثاني على حدّ يعذره في الأوّل.

وأيضا لو لم تكن الأكوان باقية لزم أحد الأمرين وهو إمّا أن يمتنع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلا أو يتأتى منا نقلها بسهولة ، لأنّ القديم عزّ وجلّ إن أراد إيجاد السكون فيه حالا بعد حال فمراده بالحصول أحقّ فكان يمتنع ، وإن كان لا يريد ذلك فيجب أن يتأتى على سهولة ، فلما صعب دلّنا هذا على أنّ هناك ما يحتاج إلى إبطاله فهو باق.

احتجّ أبو علي بوجوه :

الوجه الأوّل : الحركة لو بقيت لصارت سكونا. (١)

والجواب : نلتزم ذلك ، فانّ الجنس واحد.

لا يقال : الحركة تدرك على خلاف ما يدرك السكون فلو بقيت لاقتضى أن تتغير في الإدراك.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ الأكوان مدركة.

الوجه الثاني : لو بقي السكون لانقلب الحسن قبيحا ، والتالي باطل لامتناع قلب الحقائق ، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية : أنّ من أذن لغيره في داره يكون الجلوس في داره يكون جلوسه حسنا فلو أمره بالخروج فلم يخرج صار ذلك السكون بعينه قبيحا ، أمّا على قولنا بعدم البقاء

---

(١) أمّا الملازمة ، فإذا لا معنى للسكون إلّا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الأوّل فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني ، فيكون عين السكون. راجع شرح المواقف ٦ : ١٨٣.

فانّ الجالس يجدد السكون حالا فحالا فلذلك يستحقّ الذم.

والجواب : أنّه يستحق الذمّ لأنّه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج متى نهاه ، والحسن لم ينقلب قبيحا. وقد يحتاج الجالس في دار غيره إلى تجدد أكوان في نفسه حتى لو لم يفعلها لسقط ممّا فيه من الثقل فيكون النهي والكراهية متناولين لذلك.

الوجه الثالث : لو بقيت الحركة لكانت قطعا للمكان في حال بقائها ، أو كانت تسمى حركة وهي باقية كما تسمى بذلك إذا كانت حادثة.

والجواب : لا عبرة بالعبارة. وأمّا المعنى فانّها وإن بقيت لم تخرج عن أن تكون كونا في هذا المكان ، لأنّ بقاء الشيء لا يقلب جنسه ، ولو قطع بها مكان آخر لاقتضى قلب جنسها فهو كالسواد في أنّه لا يصحّ أن يقال : لو بقي صار بياضا أو حمرة ، وهذا قول أبي هاشم في بعض كتبه.

وقال في الجامع : إذا بقيت لا يصحّ أن يقطع بها غير ذلك المكان ، كما إذا بقي السواد لا يجب أن يسود به غير ذلك المحل لما كان السواد يختص محلا معيّنا ، والحركة توجب كون الجوهر كائنا في جهة مخصوصة.

تذنيب : قالوا : لو سأل سائل عن وجود الحركة في الجسم أتوجد في الأوّل أو في الثاني من مكانيه؟ أجبنا بأنّه قد وجد فيه فينتقل به إلى الثاني فكان حال وجودها حال انتقاله إلى الثاني ، وتحقيقه أنّه يوجد في الثاني من مكانيه. [١]

---

(١) أنظر تفصيل هذا البحث في مقالات الإسلاميين : ٣٥٣ (واختلف المتكلّمون في معنى الحركة والسكون وأين محلّ ذلك في الجسم هل هو في المكان الأوّل أو الثاني؟) ؛ البغدادي ، أصول الدين : ٤٠.

البحث السادس

في إدراك الأكوان

اختلف الشيخان هنا [١] ، فقال أبو علي : إنّ الأكوان أجمع تدرك رؤية ولمسا ، وهو قول الكعبي. ومنع أبو هاشم من ذلك ، وقال : الإدراك لا نتناولها البتة ، لكنّه تارة يقول : إنّها تعلم بالضرورة وإن لم تدرك ، وذلك حيث جعل العلم بالمتحرك علما بحركته ، وتارة رجع عن ذلك. وأبو علي قال أولا بقول أبي هاشم ثمّ رجع.

احتج أبو هاشم : بأنّ راكب السفينة لا يفصل بين كونها سائرة وكونها واقفة ، ولو كانت الأكوان مدركة لوجب أن يفصل بينهما ، لأنّ الإدراك للشيء إنّما

---

(١) فكان أبو علي يذهب إلى كونها مدركة بالعين مدركة بالعين وبغيرها من الحواس. وكان أبو هاشم يقول أوّلا : إنّها وإن لم تكن مدركة فهي معلومة باضطرار ، ثمّ رجع عن ذلك وقال بأنّ طريقها الاستدلال. المحيط بالتكليف : ٤٠. وقال أبو الهذيل : الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق ... وانّ الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركا ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا برؤيته له ساكنا ... وكان يزعم انّ الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركا أو ساكنا ، لأنّه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكنا ومتحركا كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنا والآخر متحركا ... وأنكر (عباد بن سليمان) أن يرى أحد لونا أو حركة أو سكونا أو عرضا. مقالات الإسلاميين ٣٦١ ـ ٣٦٣. راجع أيضا مناهج اليقين : ٦٣ ؛ شرح المواقف ٦ : ١٨٥.

يتعلّق بخصوصه لا لمطلق الوجود. (١)

لا يقال : المانع من وقوع الفصل أنّه يحدث فيه مثل ما يحدث في السفينة من الأكوان فتصير كالمبرود الذي لا يدرك برد الماء.

لأنّا نقول : الحادث في السفينة ضدّ ما يحدث فيه. وأيضا فهو ينظر إلى الشط فلا يعرف حركته وسكونه وإن كان لا يحدث فيه شيء. وأيضا كان يلزم أن لا يقع له الفصل إذا ركب دابة بين سيره ووقوفه.

لا يقال : غير راكب السفينة يفصل بين كونها متحركة وواقفة فيجب أن يدلّ على أنّ الكون مرئي.

لأنّا نقول : لو كانت مرئية في نفسها لوقع لراكب السفينة الفصل ، وهو ممنوع. وأيضا لو كانت مدركة لوقع الفصل بين كثيرها وقليلها ، كاللون والطعم وغيرهما ، ونحن لا نفرّق بين أن يكون في الجسم حركة واحدة أو كثيرة. وأيضا لو كانت الأكوان مدركة لوقع العلم الضروري بها ، فكنا نستغني عن الاستدلال على سكون الأرض.

احتج أبو علي بأنّا ندركه بفرقة بين المتحرك والساكن.

والجواب : لا نسلم أنّ التفرقة باعتبار الإدراك.

ولأبي هاشم في الاعتذار عنه وجهان :

الأوّل : قال في العسكريات : إنّ التفرقة هي باعتبار أنّ الجسم إذا تحرك عن مكانه وشغل غيره فإنّا نشاهد الأوّل فارغا بعد أن كان غير مرئي لكون الجسم فيه ،

---

(١) واستدل به النيسابوري أيضا ، حيث قال : «إنّ الأكوان لو كانت مدركة لوجب في راكب السفينة أن يفصل بين أن تكون السفينة واقفة وسائرة ؛ لأنّ المرئي قد حصل على الوجه الذي يدرك والرائي قد حصل على الوجه الذي يرى ، والموانع مرتفعة ، فيجب أن يدرك ويفصل بينه وبين غيره إذا لم يكن هناك لبس». واستدل أيضا بأربعة وجوه أخرى ، فراجع التوحيد : ١٣٩ ـ ١٤١.

ولا نرى ما كنا رائين له من المكان لتغطيته بالجسم المنتقل إليه ، فلأجل أنّه لا نرى ما كان رائيا ونرى ما لم يكن رائيا لم يقع الفصل.

الثاني : الجسم إذا تحرك انخرق شعاع الرائي بعد أن كان منفصلا عنه على حد الاستواء إذا تحرك يمنة ويسرة ويقصر شعاعه بعد استطالته إذا تحرك إلى خلف ، فالفصل بين حالات الجسم إنّما هو باعتبار اضطراب حال الشعاع ولا يجب في من لا يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفرق ، فإنّ طريق الحكم غير الحكم.

لا يقال : يجب من هذا أن لا يعرف أبو علي الأكوان حيث اعتقد أنّها مرئية وهذا يقدح في علمه بحدوث الجسم ، لأنّ طريق الحدوث معرفة حدوث الأكوان المتوقفة على معرفتها.

لأنّا نقول : إذا عرف عند نظره أنّ الكون غير الجسم فقد عرف نفس المعنى ولا يمنعه ذلك الاعتقاد من هذا النظر.

البحث السابع

في أنّ الأكوان مقدورة

البرهان على أنّا قادرون على الأكوان هو البرهان الدالّ على قدرتنا على جميع الأفعال الصادرة عنّا [١] من وجوب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ووجوب انتفائها بحسب صوارفنا. ولأنّها موقوفة على ما نفعله من السبب الذي هو الاعتماد ، وفاعل السبب فاعل المسبب. ومن ثبوت الاتقان والاحكام فيها إلى ما شاكل ذلك.

ثمّ إنّ الكون يقع منّا على وجهين : الابتداء والتوليد ، إمّا في محلّ القدرة أو معدّى عنها ، وإن كان في كلا الحالين يكون الاعتماد هو الذي يولده.

ومن الأكوان ما لا يصحّ صدوره عنّا البتة وهو الموجود في الجوهر حالة الحدوث ، فانّ القديم تعالى هو المختص بالقدرة عليه. [٢] لأنّ الذي نفعله في غير محلّ القدرة من شأنه أن يكون هناك مماسة بين محل الاعتماد وبين محلّ السكون ، ومماسة المعدوم محال.

---

(١) قال القاضي عبد الجبار : «وأمّا قدرتنا عليه فظاهرة بمثل ما به نعلم قدرتنا على سائر الأفعال المقدورة لنا ، وهو وقوعه بدواعينا وقصودنا ، وحسن المدح والذم فيه ، ووقوعه بحسب ما نفعله من الأسباب التي هي الاعتمادات ... فإنّ الأكوان التي نجعلها مقدورة لنا يصحّ منا إيقاعها طاعات ويصحّ منّا إيقاعها معاص ، وكذلك القصود قد يصحّ أن نجعلها قربة إلى الله عزّوجلّ وقد يصحّ خلافه ...» المحيط : ٤٧.

(٢) قال النيسابوري : «إنّ الكون في ابتداء وجود الجوهر من فعل الله تعالى ، ويكون مبتدأ.» التوحيد : ١٤٦.

البحث الثامن

في أنّ الكون يولّد غيره

اعلم أنّ الكون أحد الأسباب ، وإنّما يولّد التأليف بشرط تجاور المحلين [١]. ويولّد الألم بشرط انتفاء الصحّة عن المحلّ. وإنّما علمنا الأوّل باعتبار حصول التأليف مناسبا للكون فانّ المجاورات إذا حصلت طولا حصل التأليف كذلك ، فإذا حصلت عرضا حصل التأليف في هذه الجهة ، فيختلف حاله بحسب اختلافها فيجب أن تكون مولدة له ، ولأجل هذا تكثر التأليفات في المحال عند كثرة المجاورات. وبهذا نعلم أنّه ليس يتولد التأليف عن الرطوبة ، لأنّه يحصل التأليف بحسب المجاورة دونها. [٢] وعلى أنّه كان يجب لو شاركت الرطوبة الكون في توليده التأليف لشاركته في توليد الألم. وإنّما علمنا الثاني بأنّه متى حصل التفريق وجد الألم بحسبه ، ولولاه لأمكن الانفكاك وهو محال. ولا بدّ من شرط انتفاء الصحّة ، وإلّا لوجب أن يتألّم أحدنا بانتقاله عن مكانه لحدوث كون فيه. والمجاورة كونان حاصلان في جوهرين لا يفعلان جزءا واحدا

---

(١) قال النيسابوري : «اعلم أنّ التأليف لا يوجد إلّا متولدا من الكون ، سواء كان ذلك من فعلنا أو من فعل القديم تعالى ، إذا كان محلّ الكون مجاورة لغيره». التوحيد : ٨٠.

(٢) قال القاضي عبد الجبار : «وأمّا ما يتولد عن الكون من نحو التأليف والألم ، فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين ، والشرط في توليده له أن يكون حادثا ـ أعني الكون ـ فانّه إذا كان باقيا ففيه خلاف هل يولّد أم لا يولّد؟» المحيط بالتكليف : ٣٩٤.

من التأليف ، وإلّا لزم وقوع الفعل بفاعلين إذ من الجائز أن يكون أحد الكونين فعلا لفاعل والآخر فعلا لغيره ، بل كلّ واحد منهما يوجد جزءا من التأليف في محلّه على الانفراد.

البحث التاسع

في التفريع على التوليد

وهو من وجوه :

الوجه الأوّل : اختلف الشيوخ في توليد الكون في حالتي الحدوث والبقاء. وكلام أبي هاشم دالّ على أنّه يولد في الحالين معا ، لكن شرط في توليده التأليف تجدد المجاورة ، وإلّا لازداد صعوبة التفكيك فيه على الأوقات لتزايد التأليف ، وإذا لم يكن كذلك فلأجل أنّ التجاور فيه مستمر غير متجدد ، ومتى كان الجسم ملتئما متجاورا فثقلت [1] فيه مجاورة زائدة فالمنع بتبعها ، لأنّ التأليف يزداد. وكذا في اعتبار تجدد انتفاء الصحّة ، لأنّ الكون لو وجد وكان انتفاء الصحّة مستمرا غير متجدد لم يزدد الألم على ما كان ، فانّ اليد المجروحة لو سكنت في الجو وانتفاء الصحّة على ما كان عليه لم يزد الألم فإن زاد فمنه تعالى.

وإنّما اختار ذلك لأنّ توليده لما يولده هو لأمر يرجع إلى ذاته فلا يجوز أن يختلف في حالتي الحدوث والبقاء.

وأمّا أبو علي فانّه لما لم يقل ببقاء الحركات ولم يجعل الاعتماد مولدا قال : إنّ التوليد يتبع الحادث دون الباقي.

---

(١) كذا.

الوجه الثاني : لا يجوز مع تكامل شروط التوليد في الكون أن لا يقع مسببه ، لأنّ وجود عارض فيه لا يصحّ من حيث إنّ ما يولده الكون لا ضدّ له من تأليف وألم ، فإذا لم يوجد مسبب الكون فلفقد بعض الشروط بخلاف الاعتماد ، لأنّه إذا ولد الكون فله ضد يصحّ حصوله فيمنع الاعتماد من التوليد ولا يحصل مسببه مع تكامل الشروط وإن صحّ أن يجعل وجود هذا الضدّ ممّا لا تكمل معه الشروط ، بل الشرط يحصل بانتفائه ، وإذا وجدت أكوان كثيرة في المحلّ وانتفت الصحّة اشتركت في توليد الألم ، إذ ليس بعضها بالتوليد أحقّ من الآخر ، خلافا لأبي هاشم حيث قال : إنّه متى انتفت صحّة واحدة ولد بعضها دون بعض ، وإنّما تجتمع علّة التوليد إذا انتفت الصحّة عن محالّ كثيرة. وهو غلط ، لفقد الاختصاص ، والشرط حاصل في الكل ، فلا وجه للتخصيص.

الوجه الثالث : لا يولّد الكون شيئا من الأجناس سوى الألم والتأليف. أمّا المعاني التي يمكن مفارقة الكون لها على كلّ وجه فلا شبهة في أنّه لا يجري بينهما توليد. وإنّما اشتبه الحال فيما لا يوجد عاريا عنه كالجوهر ، وتوليده عنه غير صحيح ؛ لأنّا نقدر على الكون فلو ولده لقدرنا عليه ، لأنّ القادر على السبب قادر على المسبب.

وأيضا نازع أبو علي هنا فجوّز توليد الحركة للحركة ، وتوليد الحركة للصوت ، وأجاز في الحركة توليدها للسكون في محلّه ، ومنع في السكون أن يولد السكون. وأجاز أبو القاسم الكعبي ذلك كما أجاز في الحركة توليدها لأخرى. والمشهور أنّ الذي يولد جميع ذلك هو الاعتماد ؛ لأنّ الحركة [1] لو ولدت الحركة لم تكن بأن تولد الحركة يمنه أولى من يسرة لتساوي حالها مع الجهتين. ولهذا يفارق الاعتماد ، لأنّه يختص بجهة يتولد منها والحركة لا جهة لها وإلّا كانت مثلا

---

(١) ذكر النيسابوري خمسة وجوه لإبطال توليد الحركة حركة أخرى ، راجع التوحيد : ١٤٢ ـ ١٤٣.

للاعتماد ؛ وكان يلزم في السكون أن يختص بجهة ، لأنّه قد يكون من جنس الحركة.

وأيضا الحركة الثانية تضاد الأولى ولا شيء من الأضداد يولّد ضدّه ، لأنّ مضادته تقتضي إحالة وجوده وتوليده له يقتضي تصحيحه ، فيؤدي إلى أن يكون محيلا ومصححا.

وأيضا كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رمى إلى فوق ، بل يذهب أبدا بأن [١] تولد الحركة الحركة. إلّا أنّ هذا الوجه إنّما يصحّ على قول أبي هاشم حيث يقول : بتكافؤ الاعتمادات ورجوع الحجر لتناقضها [٢] ، أمّا إذا جعلت العلّة أمرا يحدث في الجو فلقائل أن يقول : إنّ الحركة تولّد مثلها. ولكن نراجعه بالأمر الذي يقولونه ، وهذا هو الذي أدّى أبا هاشم إلى أن جعل علّة رجوع الحجر تناقض الاعتماد ، لنسلّم له هذا الدليل ، وإلّا انقلب عليه في الاعتماد حتى لا يجعل مولدا للحركة ، لعلمنا بتراجع الحجر.

وأمّا أنّ السكون لا يولد السكون فظاهر ، وإلّا لزم ما لا يتناهى. ولزم أن لا يفترق الحال بين تشبث القوى بالجسم وبين رفع يده عنه في تعذر رفعه على الضعيف ، لأنّه كان يجري مجرى ما كان الفاعل يحدثه فيه عند تشبثه به. وكان يلزم أن لا يسقط المعلّق في الهواء مع قطع الحبل بأن يولّد السكون الذي كان فيه قبل القطع سكونا آخر بعده ؛ وعلى مثل هذا يلزم فيمن سكّن نفسه ثمّ نام أن لا يسقط لتوليد سكونه ـ الذي فيه ـ غيره من السكنات. وبهذه الجملة الأخيرة يستدل على أنّ الحركة لا تولد السكون ، وإلّا لزم ما تقدم.

---

(١) في النسخ : «فان» ، ولعلّ الصواب ما أثبتناه طبقا للمعنى.

(٢) قال النيسابورى : «وهذا إنّما يمكن التعلق به على مذهب الشيخ أبي هاشم ، حيث قال : إنّ العلّة في رجوع الحجر هو ما في الحجر من الاعتماد اللازم ، فانّه يمنع بعض المجتلب من التوليد ويبطله ، وهو القدر الذي يقابله ، ثمّ كذلك في كلّ وقت بقدر ما يقبله حتى ينقضي المجتلب رأسا ، فيعود الحال إلى اللازم ، فيرجع.» التوحيد : ١٤٣.

وأمّا السكون فلا يولّد الحركة ، لأنّه ليس توليدها في جهة أولى من غيرها. ومنه يعلم أنّه لا يولد الكون الاعتماد ، وإلّا لم يختص بجهة دون غيرها.

والحركة لا تولد الصوت ، لأنّ الحركة لا جهة لها فلا تولد في غير محلّها والصوت يحصل في غير محلّها ، فالمولّد له الاعتماد.

الوجه الرابع : المكان عند المشايخ هو ما منع من اعتماد الثقيل من النزول على وجه ثقله عند اعتماده عليه. وقال الكعبي : هو المحيط لغيره من جميع جوانبه. [١] وأبطلوه بأنّه ليس في المتعارف تسمية القميص مكانا.

إذا عرفت هذا فإنّه يمكن حركة جسم لا في مكان ، لأنّ الله تعالى لو خلق جسما ثقيلا لهوى عند فقد العائق ، وإن لم يكن مكان فقد تحرك لا في مكان. وقال النظام : الجسم لا تقع حركته إلّا في مكان ، وهو مذهب الكعبي [٢] ، فإنّه منع من

---

(١) كذا عرفه الشيخ المفيد ، حيث قال : «أقول : إنّ المكان ، ما أحاط بالشيء من جميع جهاته». وقال : «لا يصحّ تحرك الجواهر إلّا في الأماكن وهو مذهب أبي القاسم وغيره من البغداديين وجماعة من قدماء المتكلّمين ، ويخالف فيه الجبائي وابنه وبنو نوبخت والمنتمون إلى الكلام من أهل الجبر والتشبيه». أوائل المقالات : ١٠٠.

ويقول أبو رشيد بأنّ البصريين يرون بأنّ المكان هو «الشيء الذي يسند الجسم الثقيل وزنه إليه ، وحفظ هذا المكان يمنع من سقوط الجسم». ويستطرد أبو رشيد في بحثه قائلا بأنّه لا يمكن اعتبار الفضاء المحيط مكانا ، لانّه غير ثابت ومستقر. ولكن لو كان هناك جسم ثقيل واحد ، ليس له مكان يستقر عليه ، فليس له وجود في مكان معيّن ، عندها لا يكون هناك معنى لسقوطه.

إنّ أساس هذا الاختلاف هو اعتقاد البصريّين بوجود الخلاء ، وإنكار البلخي لوجوده. ولو لم يكن هناك شيء اسمه الخلاء ، فسوف يكون الجسم المماس لسطح الأجسام الأخرى دائما محيطا به. ولو كان الخلاء موجودا ، فلا يحتاج الجسم بأن يكون مماسا مع الأشياء الأخرى من جميع الجوانب ، وأفضل شيء يقال في جواب السؤال: أين هو؟ الإدلال على الشيء المستقر عليه إذا كان في حالة السكون. راجع مارتن مكدرموت ، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد : ٢٥٩.

(٢) قال أبو رشيد بأنّ البلخي ينكر رأي البصريّين القائل بأنّ الجسم يمكن أن يتحرك بدون كونه في مكان. المصدر نفسه : ٢٥٨.

صحّة حركة الجسم أو سكونه أو وجود كون فيه إذا لم يكن هناك مكان ، وقال : لو خلق الله تعالى الجوهر الواحد فقط الخلاء عن الكون.

واحتجا بأنّ الحركة لا تعقل إلّا مفرغا لمكان شاغلا لغيره ، وهو ممنوع ، بل الواجب أن تكون في جهة.

وقال الكعبي : إذا زال المكان عن تحت المتمكن عليه فهوى ، فهويه لأجل زوال المكان عن تحته ، وعند المشايخ لما فيه من الثقل لاختلاف الحال بحسب ثقله كالحجر والريشة ، وكان لا يجب اختصاص الجهة بالهوي دون غيرها ، فانحداره على وتيرة واحدة يدلّ على أنّه للثقل.

البحث العاشر

في القدرة على التحريك والتسكين

لا خلاف بين الشيخين في أنّ الله تعالى يصحّ أن يسكن الساكن ، وأنّ ذلك السكون الذي كان فيه يبقى ، ثمّ يحدث مثله من جهته حالا فحالا على ما يقال في سكون الأرض. [1] وكذا لا خلاف في صحّة تحريك أحدنا أبعاضه وتسكينها أبدا.

واختلفا في أنّ أحدنا هل يصحّ منه تسكين الساكن أم لا؟ فمنع أبو علي منه وقال : ما نفعله في الأوّل يبطل فلا يمكن أن نسكن الجسم سكونا متواليا. وبناء ذلك على قوله أنّ المولّد هو الحركة فلا بدّ من أن تتخلل سكونين حركة. وجوزه أبو هاشم ، لأنّ الشيء لا يمنع عن مثله فصحّ اجتماعهما. وأيضا إذا تشبث أحدنا بجسم فلو لم يسكنه حالا بعد حال لكان من دونه في القوة لا يتعذر عليه تحريكه.

واختلف قول أبي هاشم في الجسم الذي لا يقدر أحدنا على تحريكه هل يقدر على تسكينه؟ قال في الجامع : لا يصحّ ، وهو ظاهر قول أبي القاسم الكعبي ، وحكي عنه أنّه رجع عمّا قاله في الجامع فجوزه. وأمّا أبو علي فالذي ذهب إليه هو المنع من تسكين ما لا نقدر على تحريكه ، حتى قال : لا يصحّ أن نفعل فيه الاعتماد ،

---

(١) سيأتي هذا القول في التذنيب الثامن ، ص ٣١٦.

لأنّه ذهب إلى تضادّ الاعتمادات ، كما منع من فعل السكون.

واستدل من جوزه : بأنّ الاعتماد الذي هو سبب السكون حاصل والمحل محتمل ولا مانع فيجب وجود مسببه. ولا يصحّ أن يجعل ثقله مانعا ، لأنّ منعه هو بموجبه الذي هو السكون ، ولا منافاة بين السكونين ، ولهذا تجد الحمال إذا اعتمدنا على حمله مشقة ومدافعة زائدة فلا بدّ وأن يولّد اعتماده السكون فيه وإن لم يقدر على تحريكه.

لا يقال : إذا عجز عن تحريكه فقد عجز عن تسكينه.

لأنّا نقول : لا نسلّم الملازمة ، لأنّ في التحريك منعا ليس في التسكين ، هو امتناع أن يجتمع موجب الاعتمادين ، ولا يمتنع وجود السكونين. ولأنّه يجب أن يفعل بعدد ما في جميع أجزاء الحبل من الثقل وزائدا إذا أراد تحريكه ، وليس كذلك عند التسكين.

إذا عرفت هذا ، فإذا صحّ تسكين ما لا نقدر على تحريكه ، فالقدر الذي نسكنه ما هو؟ إذ لا يجوز أن يقال : إنّ جميع الجبل يسكن ، وإلّا لزم فيمن بعد عنه إذا أراد قلع شيء من الحجارة أن يحتاج إلى أن يفعل أزيد ممّا يفعله من الأكوان لو لم يكن هنا مسكن ، وخلافه معلوم ، فيجب أن يقال : هو القدر المسامت ليده إذا اعتمد بها حتى يبلغ إلى آخر تخوم الأرض على ما قاله أبو إسحاق ، بخلاف ما قاله أبو هاشم : إنّه يسكن القدر الذي لو انفصل لقدر على تحريكه ، لأنّ السبب الواحد قد صحّ توليده في المحال الكثيرة كالقدرة ولا يلزم الشناعة بأن يبلغ اعتماده آخر الأرضين السابعة ، لأنّه يجب ذلك إن ثبت الاتصال في الجميع ، ولا يكون من الباب الذي يدّعي الضرورة في خلافه.

لا يقال : إذا نقدر تحريك بعض الجبل من دون بعض فهلا نقدر مثله في التسكين؟

لأنّا نقول : الفرق ظاهر ، لأنّه بالالتصاق قد صار في حكم الشيء الواحد فلو حرك بعضه مع سكون الباقي لحصل افتراق ، وإذا كان ساكنا فليسكن بعضه زيادة سكون دون غيره فلا يحصل المانع ، فافترقا.

تذنيبات

الأوّل : قال بعض المشايخ : يجوز أن يتحرك الجسم حركات متوالية لا سكون فيها في جميع الأجسام. وجوزه الكعبي في الخفيف دون الثقيل. ولو قيل بالعكس كان أقرب ، فإنّا إذا رمينا الخفيف لم نجد سرعة حركته كسرعة حركة الثقيل ، والمانع في الجو يمنع الخفيف بأكثر من منعه للثقيل ، ولا وجه يمكن الإشارة إليه من منع توالي الحركات في الثقيل إذا كانت الأحوال سليمة ولا عارض في الجو ، والذي بسببه يقع الفرق بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذي في الجو ، وإلّا فلولاه لكان الحجر والريشة إلها بطان ينزلان معا ، إلّا أنّ الهواء مانع للخفيف من النزول والثقيل يخرقه. هذا هو الصحيح عند مشايخ المعتزلة وإن كان أبو هاشم قد استبعده.

الثاني : يصحّ من القديم تعالى تسكين الثقيل من دون قرار ولا علاقة بأن يخترع فيه سكونا فيقف. [1] وقال الكعبي : إنّه غير مقدور.

ويبطل قوله ، لأنّ السكون لا يحتاج إلى أكثر من المحل ومحله يحتمله لتحيزه فلا وجه للحاجة إلى قرار أو علاقة ، بل إذا فعل الله تعالى فيه السكون وقف كما

---

(١) ذهب الشيخ المفيد إلى استحالته حيث قال : «هل يصحّ وقوفه (أي الثقيل) في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد؟ وأقول : إنّ ذلك محال لا يصحّ ولا يثبت ، والقول به مؤدّ إلى اجتماع المضادات ، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل ، وخالفهم فيه البصريّون من المعتزلة ، وقد حكي انّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلّا الجبائي وابنه وأتباعهما». أوائل المقالات : ١٢٩.

يقف إذا فعله على قرار. هذا ما دام السكون زائدا على موجب الثقل. ولأنّه تعالى يسكن السماوات والأرض ولا قرار لهما.

احتج بأنّه لو صحّ منه تعالى لصحّ منّا.

وهو ممنوع ، لتوقّف فعلنا على آلات وأسباب بخلاف فعله تعالى.

الثالث : منع الكعبي [1] من صحّة تحريك الله تعالى الثقيل بغير جاذب ولا دافع ، ومن صحّة إيجاد الحركة مخترعة من غير سبب. وهو خطأ لاستغنائه تعالى عن الآلات والأسباب. ولأنّ الحركة وجودها مقصور على وجود المحلّ فيجب صحّة وجودها من دون ما شرطه ، ولو لم يصحّ منه إيجاد الحركة مخترعة لما صحّ منه فعل الكون في حال حدوث الجوهر ، لأنّه لا يقع إلّا مخترعا.

الرابع : اختلف الشيخان ، فقال أبو هاشم : يصحّ أن نحرك جسما باعتمادنا عليه من دون تحرك محل الاعتماد ، لكن هذا في أوّل الحركات أمّا إذا توالت

---

(١) في كتاب «عيون المسائل» ، ومنعه الشيخ المفيد أيضا ، وخالفهما الجبائيان. راجع أوائل المقالات : ١٣٠.

والمسألة وما قبلها تدوران حول قدرة الله تعالى للتدخل مباشرة في السير الاعتيادي للعليّة الطبيعية. وأنّ ما نستنتجه من هذا كلّه هو أنّ البغداديين (من المعتزلة) والشيخ المفيد كانوا متشدّدين أكثر بشأن العليّة الميكانيكية الطبيعية ، في حين كان البصريّون يرون بأنّ الله قادر أن يفعل بالأجسام مباشرة دون استعمال آلات مادية. راجع مارتن مكدرموت ، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد : ٢٨١ ـ ٢٨٢.

والحقّ أن نقول طبقا للأحاديث : «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها». وهذا لا يعني به الانتقاص من قدرة الله سبحانه ، كما أنّ عدم تعلّق قدرته بالمحالات لا يوجب نقصا في قدرته تعالى ، لانّه قادر على الممكنات لا الممتنعات. وقد روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قيل : لأمير المؤمنين عليه السلام : هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟ قال : «إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز ، والذي سألتني لا يكون». الصدوق ، التوحيد ، باب ٩ ، رواية ٩ ، ص ١٣٠. ومثلها رواية ١٠.

فلا بدّ من الحركة ، لأنّ المماسة شرط وهي تبطل في الثاني إذا تحرك عنه فلا بدّ من أن يتحرك إليه ليثبت شرطه ، وبناه على أنّ الذي يولد في الغير هو الاعتماد. ومنع أبو علي أن يتحرك حركة واحدة إلّا بعد حركة محلّ الاعتماد بناء منه على أنّ المولد في الغير هو الحركة أو أنّها شرط في توليد الاعتماد.

احتجّ أبو هاشم بوجهين :

الوجه الأوّل : لو جعل تحرك محلّ الاعتماد شرطا في توليده للحركة لوجب في حال حصول الاعتماد ثبوت الحركة ، فإنّ هذا واجب فيما هو شرط في التوليد ، ومعلوم أنّ محلّ الاعتماد لا يتحرك إلّا بعد تحرك ما ماسه فينتقل إلى مكانه ، وحركة ما ماسه إنّما تحصل عن الاعتماد في الثاني وحال حصولها يجوز أن يقدم الاعتماد بأن يكون مجتلبا ، فكيف يحتاج إليها؟

الوجه الثاني : لو خلق الله تعالى صفحة من أجزاء لا تتجزأ في الجو ولا ثقل فيها وخلق جبلا فوقها لكان يهوى الجبل لا محالة ، ولو كان الأمر بخلاف ما قلناه ، لكان الجبل لا يتحرك إلّا بتحرك هذه الصفحة حتى يحصل في مكانها وهي لا تتحرك إلّا بعد حركة الجبل ، لأنّ حركته شرط في توليد اعتماده التحريك في غيره فيقتضي أن لا يتحرك واحد منهما وأن يقفا ، وهو باطل.

الخامس : اختلف الشيوخ ، فقال أبو إسحاق وقاضي القضاة : يحتاج الواحد منّا في حمل الثقيل وتحريكه إلى أن يفعل في كلّ جزء منه بقدر ما فيه وفي جميع الأجزاء من الثقل وجزاء آخر زائدا ، فإذا كان المحمول عشرة أجزاء من الثقل يحتاج أن يفعل في كلّ جزء إحدى عشرة حركة ، وكذا في تسكين الثقيل المنحدر. ومنع أبو هاشم هذه الزيادة وقال : يكفي أن يفعل في كلّ جزء بعدد ما في جميعه.

وأمّا أبو علي فانّه لما لم يجعل الثقل معنى ورجع به إلى ذات الجوهر أوجب

أن يفعل في كلّ جزء بعدد أجزاء المحمول كلّها ، فصار قوله في نفس المحمول مثل قول أبي هاشم في المعاني التي نافته.

احتجّ الأوّلون بأنّ الثقل الحاصل في جميع الأجزاء يصير كأنّه موجود في هذا الجزء الواحد لمكان الاتصال ، فإذا فعلنا في كلّ جزء عشرة أجزاء من الحركة قابل ما فيه من الثقل فلا يكون وجود التحريك والحمل أولى من أن لا يوجدا ، بل صارا كالقادرين المتساويين قدرة إذا تجاذبا حبلا فإنّه إنّما يصير إلى جهة أحدهما بزيادة فعل.

واعلم أنّ التحريك أسهل من الحمل ، ولهذا صحّ من أحدنا تحريك الحجر الكبير دون حمله لمساعدة الأرض لفاعل التحريك دون الحمل ، فيحتاج الحمل إلى زيادة. ولأنّ الحمل يوجب ضعفا في محلّ القدرة وتفريقا فلا يمكنه الاستمرار عليه.

أمّا فكّ بعض الجسم عن بعض فانّه يحتاج فيه إلى أزيد ممّا يحتاج في حمله ولهذا يمكن من حمل ما يعجز عن فكه ، لكن القدر الذي يحتاج إليه في التفكيك غير محصور بعدد.

وأمّا المتمانعان فتكفي زيادة يسيرة من جهة أحدهما في حصول الجسم في جانبه.

السادس : إذا حركنا جسما كالحجر وغيره فكلّ أجزائه تتحرك [1] ، خلافا للكعبي فإنّه قال : إذا حرك لا تتحرك إلّا الصفحة العليا منه دون ما بطن ، وذلك أنّ الكل من أجزائه يحصل في جهة سوى ما كانت فيه ، وإلّا لشوهدت الأجزاء

---

(١) ذهب إليه الجبائي أيضا حيث قال : «إنّ الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كلّ جزء حركة» مقالات الإسلاميين : ٣٢٠. وخالفه الشيخ المفيد وفاقا للكعبي وغيره من المتقدّمين. أوائل المقالات : ١٢٨.

الباطنة ساكنة في الأوّل.

وأيضا لو لا حركة ما فيه لم تتفاوت حركة الزق المملوء هواء وزيبقا ، لأنّه في الحالين لا تحرك إلّا الصفحة العليا.

قال أبو هاشم : هذا القول يقتضي أنّ أحدنا إذا أطلي بدهن وانتقل من بلد إلى آخر أن لا يكون متحركا بل يوصف الدهن بذلك وكان لا يجد مشقة وتعبا ، وهذا ضروري البطلان ، فانّ حركة الدهن تابعة لحركته في نفسه.

والكعبي بنى ذلك على قوله : إنّ المتحرك إنّما يتحرك في مكان ، وعنده المكان ما أحاط لغيره. (١) ولا شكّ أنّ المفارق هو الصفحة العليا للهواء المحيط لها دون الأجزاء الباطنة من حيث إنّها لم تفارق ما أحاط بها ، بل هي بحالها.

والتحقيق هنا أن نقول : إن أريد بالمكان السطح الحاوي كما ذهب إليه الكعبي وأرسطو طاليس ، والحركة عبارة عن مفارقة مكان إلى مكان ، فلا شكّ أنّ الباطن ليس بمتحرك بهذا المعنى. وإن جعلنا الحركة عبارة عن مفارقة جهة إلى جهة ، فلا شكّ في أنّه متحرك.

وبالجملة فالمحوى يتحرك بحركة الحاوي بالعرض لا بالذات بالنسبة إلى المحاذيات والجهات.

السابع : قال الكعبي : القادران إذا تعاونا على حركة جسم فهما محرك واحد

---

(١) تصوّر الكعبي المكان بأنّه سطح خارجي للجسم ، وكان يعتقد بأنّ المكان هو السطح المحيط المباشر ، على خلاف البصريّين الذين كانوا يرون بأنّ المكان هو المحل الذي يستقر عليه الجسم ، ويقول : إنّ الحركة تغيير في المكان ، ثمّ يستنتج بأنّ السطح الخارجي للجسم المتحرّك يتحرّك فقط ، وأنّ السطح المحيط بداخل الجسم هو السطح الخارجي الذي يظلّ على حاله طوال الحركة الكليّة للجسم. ولذلك لا يتطلّب أن تتحرك جميع أجزاء المتحرك. راجع المصدر من مكدرموت : ٢٧٧.

وما فعلاه حركة واحدة. [١] فأداه هذا إلى امتناع اجتماع الميلين بأن منع من إيجاب فعل كلّ واحد من القادرين كون الجوهر كائنا ، وعلّق ذلك باجتماع فعلهما. فهو مخالف للمشايخ في المعنى حيث قالوا بفساده.

واعلم أنّ من جوز اجتماع الميلين قال : كلّ واحد من القادرين فعل حركة مساوية لحركة صاحبه. وأمّا القدماء فانّهم جعلوا السرعة كيفية قائمة بالحركة ، فكانت الصادرين [٢] أسرع من غيرها. [٣]

الثامن : قالت الثنوية : إنّ الأرض ليست ساكنة بل هي هابطة دائما. [٤] وهو باطل ، وإلّا لما وصل الخفيف إليها فكنا إذا رمينا سهما أو حجرا خفيفا لا يصل إلى الأرض ، لأنّها أثقل فحركتها تكون أسرع. [٥]

---

(١) واتّفق الشيخ لمفيد مع الكعبي وخالف البصريّين في هذه المسألة ، وقال : «هذا مذهب أبي القاسم وجماعة كثيرة من أهل النظر. وقد خالف فيه فريق من المعتزلة وجماعة من أصحاب الجهالات». أوائل المقالات : ١٢٩ (القول في الجزء الواحد هل يصحّ أن توجد فيه حركتان في وقت واحد؟).

ونقل أبو رشيد اختلاف البلخي مع أبي هاشم في هذا المجال ، وينقل كلامهما ، ثمّ يقول : «وهذا الكلام نزاع لفظي فقط. كلّ محرّك إذا كان وحده فلا يحرّك الشيء ، لذلك فانّ الحركة المولّدة واحدة». نقلا عن مارتن مكدر موت.

(٢) كذا وفي هامش ج : «الصادر عن».

(٣) وأبطله المفيد بقوله : «إنّ السرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد».

(٤) هذا مذهب بعض السمنية أيضا كما في أصول الدين للبغدادي : ٦٠ (المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني).

(٥) استدل البغدادي بهذا الوجه وبوجهين آخرين هما : ١. «ولو كانت للأرض حركة دورية لا حسسنا بذلك كما نحسّ بحركتها عند الزلزلة. ٢. أنّا لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تدر عليه ولو رمينا بها في الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها ، فإذا كانت كلّ قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها؟» المصدر نفسه : ٦٢.

واختلف الشيوخ في علّة سكونها [١] واتّفقوا على وجه منها ، وهو أنّ الله تعالى يسكنها حالا بعد حال قدراً يوفى على ما فيها من الثقل.

وذهب أبو هاشم إلى آخر وهو أنّ النصف الأسفل يطلب الصعود ، والأعلى الهبوط.[٢]

وقال بعضهم : إنّ الله تعالى يسكن الصفائح التي هي تحت القرار على وجه لا يخرقها ثقل ما فوقها ، لأنّ وجه الأرض لو كان ساكنا لامتنع حفر الآبار من حيث كان مراد القديم أحقّ بالوجود.

وليس بمعتمد ، لجواز أن يكون السكون الذي في وجه الأرض دون ما يقدر عليه وإن حدث حالا فحالا ، فلهذا يتأتى منا الحفر. وأيضا يجوز أن يكون سكونه باقيا ولا يثبت له حظ في المنع.

---

(١) وقد ذكر الأشعري آراء الشيوخ في علّة سكون الأرض ، حيث قال : «واختلفوا في وقوف الأرض ، فقال قائلون من أهل التوحيد منهم «أبو الهذيل» وغيره : إنّ الله سبحانه سكّنها وسكّن العالم وجعلها واقفة لا على شيء.

وقال قائلون : خلق الله سبحانه تحت العالم جسما صعّادا من طبعه الصعود فعمل ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في الهبوط فلما اعتدل ذلك وتقاوم وقف العالم ووقفت الأرض.

وقال قائلون : إنّ الله سبحانه يخلق تحت الأرض في كلّ وقت جسما ثمّ يفنيه في الوقت الثاني ويخلق في حال فنائه جسما آخر فتكون الأرض واقفة على ذلك الجسم وليس يجوز أن يهوى ذلك الجسم في حال حدوثه ولا يحتاج إلى مكان يقلّه ، لأنّ الشيء يستحيل أن يتحرك في حال حدوثه ويسكن.

وقال قائلون : إنّ الله سبحانه خلق الأرض من جسمين أحدهما ثقيل والآخر خفيف على الاعتدال وقفت الأرض لذلك». مقالات الإسلاميين : ٣٢٦ (اختلفوا في وقوف الأرض). راجع أيضا أوائل المقالات للشيخ المفيد : ٩٩ ؛ المباحث المشرقية ٢ : ١١٦ ؛ شرح المواقف ٧ : ١٤٧.

(٢) قال البغدادي : «وزعم آخرون أنّ الأرض مركّبة من جسمين أحدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها ، فلذلك وقفت». المصدر نفسه : ٦٢.

وقال النظام : علّة سكونها أنّها لم تجد مكانا تتحرك فيه. وكان عنده أنّ المتحرك لا يتحرك إلّا في مكان.

وأمّا كلمات الأوائل [١] في هذا الباب فستأتي إن شاء الله تعالى.

التاسع : قال الكعبي : الأرض خفيفة ، لقوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنا فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [٢] ، فأثبتت الجبال مؤثرة في وقوف الأرض فهي بأن تعيّنها على النزول أولى لو لا أنّها خفيفة.

---

(١) من الفلاسفة ، فذهب جماعة منهم : أفلاطون وأرسطو طاليس وبطلميوس واقليدس إلى وقوف الأرض وقال أرسطوطاليس : إنّ علّة وقوفها أنّها تطلب مركزها الذي في وسطها. وقال قوم من الفلاسفة : إنّ علّة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها. وقال آخرون : علّة وقوفها جذب الفلك لها من كلّ جانب إلى نفسه. وقال آخرون : علّة وقوفها دفع الفلك لها عن نفسه من كلّ جانب.

وحكى أرسطو في كتاب السماء والعالم عن قوم من الفلاسفة : أنّ الفلك ساكن وأنّ الأرض هي التي تدور بما عليها من المشرق والمغرب في كلّ يوم وليلة دورة واحدة. راجع البغدادي ، أصول الدين : ٦٠ ـ ٦١ ؛ الفصل السابع والثامن من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء ؛ مناهج اليقين : ١٣٥.

(٢) الأنبياء / ٣١. وأيضا قوله تعالى : ﴿وَأَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ النحل / ١٥ ، لقمان / ١٠.

المطلب الثاني

في أنواع الكون

والنظر في أمرين :

النظر الأول

ما يتعلّق بأنواعه على الوجه الكلي

وفيه مباحث

البحث الأوّل

في أعدادها

الكون جنس يندرج تحته أمور خمسة :

الأوّل : الكون المبتدأ [١] حال حدوث الجسم.

الثاني : الحركة.

الثالث : السكون.

الرابع : الاجتماع.

الخامس : الافتراق.

---

(١) وهو إذا وجد ابتداء لا بعد غيره ، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. المحيط بالتكليف : ٤١.

والكون المبتدأ لا يخالف الحركة والسكون في جنسه ، بل هو في معناهما ، ولكن لا يسمّى حركة لأنّها الحصول الأوّل في الحيز الثاني ، ولا سكونا لأنّه الحصول الثاني في الحيز الأوّل. وحكي عن الوراق أنّه حركة ، والمحل متحرك به. وعن الأشعري أنّه سكون [١] ، والمحل ساكن به. وذهب أبو الهذيل العلاف وأبو علي وأبو القاسم الكعبي إلى أنّ ذلك المعنى غير الحركة والسكون. والتحقيق أنّه في معناهما. [٢] ثمّ رجع أبو علي عن مقالته هذه وجعله من جنس السكون وأثبت الحركة مخالفة له. والمشهور ما تقدّم من اتحاد الحقائق ، وإنّما تتغير العبارات لوقوعها على وجوه ؛ لأنّه لا حال للساكن ولا للمتحرك أزيد من كونهما كائنين في المكان الذي هما فيه ، كما نقول : الباقي لا حال له بكونه باقيا أزيد من الوجود المستمر فيجب فيما يوجب هذه الحالة أن يكون جنسا واحدا سواء سمي حركة أو سكونا أو كونا ، لأنّ تساوي المعلومات يستلزم تساوي العلل.

وأيضا إن ضادّ هذا الكون السكون [٣] وجب أن لا يصح في الكائن أن

---

(١) قال الطوسي : «وأمّا من قال هو السكون ، فإنّما قاله لأنّه يقول : الأكوان في الأحياز كلّها سكونات ، ويكون بعضها حركات باعتبارات أخر ؛ وذلك لأنّه قد روي عن أبي الحسن الأشعري أنّه قال : الجوهر إذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون. وإذا تحرك إلى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته إليه». نقد المحصل : ١٥٠.

(٢) قال به أبو رشيد المعتزلي أيضا حيث قال : «اعلم أنّ الجسم في ابتداء خلق الله تعالى لا يخلو من الكون الذي من جنس الحركة والسكون ، لأنّه لو بقي صار سكونا ولو كان موجودا عقيب ضدّه على سبيل التقريب كان حركة ، إلّا أنّه لا يسمى ذلك الكون لا بحركة ولا بسكون وإن كان من جنسهما ، لأنّ معنى السكون هو أن يوجد كون عقيب ضدّه أو يبقى كون واحد وقتين ، والحركة عبارة عن كون واقع عقيب ضدّه ... وذهب الشيخ أبو هذيل إلى القول بأنّ ذلك الكون ليس من قبيل الحركات والسكنات ، بل هو جنس برأسه وهو قول الشيخ أبي علي أوّلا ، ثمّ رجع ، فقال : إنّه من جنس السكون ولا يكون من جنس الحركة». التوحيد : ١٣١. أيضا ص ٦٣ و ٧٥.

(٣) استدل أبو رشيد بوجوه ثلاثة على بطلان ما ذهب إليه أبو الهذيل من تخالف هذا الكون مع الحركة والسكون. فراجع التوحيد : ١٣٥ ـ ١٣٦.

يكون ساكنا في ذلك المكان ، وإن خالفه وجب أن لا ينتفي بالحركة بل ينتفي [١] السكون خاصة ، لأنّ الحركة تضاد السكون دون الكون ، وإنّ نفي السكون دونه فيجب أن يثبت كائنا في مكانه الذي كان فيه مع طرو الحركة ، وهذا باطل.

لا يقال : لم لا يوجد كون آخر مع الحركة يضاد السكون الأوّل؟

لأنّا نقول : كان يصحّ أن لا يوجد على بعض الوجوه ، وكان يقدح في تأثير المتضادات فكنّا نجوّز أنّ السواد لا ينفي البياض وإنّما يوجد معه سواه ينفيه.

وأيضا لو كان مخالفا للسكون وليس بينهما تعلّق لزم وجوده في الجوهر ويبقى فيه وقتين فصاعدا ولا يكون ساكنا ، بأن [٢] لا يوجد السكون. وإنّما قلنا : إنّه لا تعلّق بينهما ، لأنّه لو كان يحتاج إليه في الوجود لم يصحّ أن يوجد أوّلا ولا سكون ، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقائه لأنّ الصفة واحدة ، وإذا حصلت حاجته إلى الحركة والسكون فهما ضدّان ولا يمكن حاجته إليهما ، وإلّا لما وجد لاستحالة اجتماعهما ، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقائه لأنّ الصفة واحدة.

---

(١) ق : «ينفى».

(٢) ق : «وأن».

البحث الثاني

في الاجتماع والافتراق

لا خلاف أنّ الحركة والسكون والكون من قبيل الأكوان. وأمّا الاجتماع والافتراق فقد اختلف في أنهّما أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيز. فذهب قدماء الأشاعرة إلى ذلك. وأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أنّ للافتراق معنى مغايرا له. وبه قال أبو علي أوّلا ، ثمّ رجع عنه. [١] وعند باقي مشايخ المعتزلة أنّ الافتراق عبارة عن الكونين اللّذين يحصل بهما الجسمان في مكانين بعيدين. والمجاورة هي الكونان على وجه القرب ، ولا يحصل عند الافتراق معنى زائدا عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التأليف.

والتحقيق أن نقول : الكون جنس لهذه الخمسة على ما تقدّم [٢] ، وكلّ واحد من هذه الخمسة لا بدّ وأن يمتاز عن البواقي بفصول زائدة على المعنى المشترك ،

---

(١) اعلم أنّ الشيخ أبا الهذيل ذهب إلى أنّ الافتراق معنى زائد على كوني الجوهرين على سبيل البعد ، كما ذهب في التأليف إلى أنّه معنى زائد على كوني الجوهرين على سبيل القرب. وإليه ذهب الشيخ أبو علي أوّلا ، ثمّ رجع عنه في «مسائله» على أبي الهذيل ... ويقال إنّ الشيخ أبا علي لم يكن في عينه أحد أعظم من أبي الهذيل ، ومع هذا فقد خالفة في أربعين مسألة ، هذه إحداهنّ. التوحيد : ١١٩ و ١٠١ ؛ طبقات المعتزلة : ٨٤. واختار أبو رشيد ما ذهب إليه أبو علي آخرا وهو قول أبي هاشم وسائر المعتزلة أيضا واستدل عليه بوجوه ، فراجع.

(٢) آنفا في البحث الأوّل من النظر الأوّل.

كما في الاجتماع إن لم يقترن حصول الجوهرين في حيزيهما بقيد أن لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا. وإن كان المعنى بمطلق الكلي مغايرا للمتميز [١] وجب مغايرة النوع لذلك الجنس ، وهو مراد من زعم المغايرة. أمّا إن قالوا : إنّ كون المطلق مغايرا للاجتماع والافتراق ليست مغايرة الجنس للنوع ، كان باطلا.

واحتجّ أبو هاشم على نفي هذا المعنى بأنّ ما ليس بمدرك لا يصحّ إثباته إلّا بحالة أو حكم صادرين عنه ، فإذا كان الإدراك لا طريق له في إثبات هذا المعنى ولا يعقل للمفترقين بكونهما مفترقين أكثر من أحدهما كائنا في هذا المكان وكون الآخر في مكان بعيد عنه ، فقد عرى هذا المعنى عن دليل يدلّ عليه فيجب نفيه. وهذا في غاية السقوط.

---

(١) ق : «المميز» ، وعبارة الطوسي هكذا : «تعقل الجوهرين في حيزيهما إن لم تقترن بقيد أن لا يتخلّلهما ثالث لم يكن اجتماعا ، والمعنى المطلق مغاير للمقيّد ، وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك». نقد المحصل : ١٥١.

البحث الثالث

في ما يتعلّق بألفاظ مستعملة هنا

اختار أبو هاشم لفظة الكون ، لأنّها أعمّ حالات الجسم وهو يجري عليه في العدم والوجود ، ويجري مجرى الكون وغيره في أنّه لا يقتضي إلّا إبانة نوع من نوع دون أن يفيد وجودا على وجه. وما عدا ذلك لا يقال إلّا عند الوجود ، كقولنا حركة وسكون واجتماع وافتراق ، لأنّه يقتضي أنّه كون واقع على وجه. وقد ذكر أبو علي هذه اللفظة أيضا وواصل بن عطاء وأحد الجعفريين.

وقال أبو علي : إنّه يوصف بأنّه حركة وهو معدوم ، وكذا ما يفيد فائدة الحركة ، كالنقلة والزوال. وقال : لا يوصف بأنّه سكون ، لأنّ عنده يقتضي بقاءه فكيف يجري عليه حالة عدمه؟ وقال : الحركة لا تكون إلّا كذلك فصار كقولنا كون. وجعل المشي والعدو كالسكون في أنّه لا يجري عليه حال العدم ، لأنّه يقتضي انضمام حركات.

وأبو هاشم منع ذلك ، لأنّ الحركة كون واقع على وجه ، وليست كما قال أبو علي : إنّها لا توجد إلّا حركة ، بل يصحّ وجودها ولا تسمى حركة ، وإنّما تسمى بذلك إذا وجدت عقيب ضدّها ، أو يحصل بها الجوهر في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل.

وأمّا السكون فقيل : يكون كونا باقيا ، وقد يكون حادثا عقيب مثله عند أبي هاشم. وقال أبو علي : السكون لا يسمّى به إلّا الباقي.

النظر الثاني

في مباحث الحركة

البحث الأوّل

في تعريفها [١]

أمّا المتكلّمون فقالوا : الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر. [٢] فالحصول المطلق عرض عام ، لأنّه نفس الوجود. وتقييده بكونه في

---

(١) الحركة «Move ,motion ,movement» في العرف يطلق غالبا على الانتقال من مكان إلى مكان آخر وإليه ترجع الحركة في الوضع لتغيّر مكان الأجزاء ، لكن معناها المصطلح في عرف الفلاسفة أعمّ من ذلك ، فيشمل الحركة في الكيف والكم وغيرهما أيضا. ثمّ إنّ تعريف الحركة المصطلحة لا يمكن بالحد المنطقي ، سواء اعتبرت مقولة كما ذهب إليه في التلويحات ، ص ١١ ، أو اعتبرت نحوا من الوجود كما اختاره صدر المتألهين ومن تبعه لعدم وجود الجنس والفصل لا للمقولات وللمفاهيم الوجودية التي هي من المعقولات الثانية الفلسفية.

(٢) أنظر هذا التعريف في : مقالات الإسلاميين : ٣٥٤ ، المحيط بالتكليف : ٤١ ؛ النيسابوري ، التوحيد : ١٣١ ؛ الفرق بين الفرق : ١٥٨ ؛ البغدادي ، أصول الدين : ٤٠ ؛ بهمنيار ، التحصيل : ٤١٨ ؛ أنوار الملكوت : ٢٤ ؛ أبو البركات ، المعتبر في في الحكمة ٢ : ٢٨ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٦٦٩ ؛ الرازي ، معالم أصول الدين : ٣٤ ؛ قواعد المرام : ٤١ ؛ كشف المراد : ٢٦١ ؛ مناهج اليقين : ٥٧ ؛ أبو البقاء ، الكليات ٢ : ٢١٣ ؛ الجرجاني ، التعريفات : ١١٤.

الحيز خصصه عن المجردات والأعراض. وقولنا : «بعد أن كان في حيز آخر» خصصه عن باقي أنواع الكون. وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات التي لا تتجزأ. (١)

وأمّا الحكماء فقالوا (٢) : الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كلّ وجه ، وإلّا لكان في وجوده أيضا بالقوة فلا يكون موجودا وقد فرضناه كذلك ، هذا خلف. بل ويكون في كونه بالقوة بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة ، هذا خلف. ولأنّ نفي القوة ليس لنفي الإمكان لأنّا فرضناه موجودا بل لثبوت الوجود ، والقوة تقتضي العدم فيكون موجودا معدوما ، هذا خلف. وإذا كانت القوّة حاصلة بالفعل فهي صفة الشيء ، لامتناع بقائها بذاتها ، فذلك الشيء يكون بالفعل بالضرورة.

فإذن كلّ موجود إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجه ، أو يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه ، وكلّ ما هو بالقوة فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة أو على التدريج ، والثاني هو الحركة. فحقيقتها هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة. وبهذا عرفها قدماء الحكماء. (٣)

---

(١) قال الطوسي : «هذا الحدّ للحركة هو حدّها عند المتكلّمين ، وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزئة». نقد المحصل : ١٤٩. راجع أيضا المطالب العالية ٤ : ٢٨٩.

(٢) راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ مناهج اليقين : ٥٧.

(٣) أنظر هذا التعريف في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من طبيعيات النجاة ؛ مقاصد الفلاسفة : ٣٠٤ ؛ شرح المواقف ٦ : ١٩٦ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٠٩ ؛ الجرجاني ، التعريفات : ١١٤.

وأمّا المحقّقون ، كأرسطو وأتباعه فانّهم منعوا هذا التعريف لاستلزامه الدور ؛ فانّ قولنا : «لا دفعة» لا يمكن معرفته إلّا بالدفعة ، والدفعة هي الحصول في الآن ، والآن عبارة عن طرف الزمان ، والزمان عبارة عن مقدار الحركة ، فينتهي تعريف الدفعة إلى الحركة ، فلو أخذناها في حدّ الحركة لزم الدور.

وكذا قولنا «يسيرا يسيرا» أو «على التدريج» فانّ كلّ ذلك لا يعرف إلّا بالزمان[١] الذي لا يعرف إلّا بالحركة.

وأجيب : بأنّ تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا بديهي ، لإعانة الحسّ عليها ، فأمّا أنّ هذه الأمور إنّما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان ، فمن الجائز أن تعرّف الحركة بهذه الأمور ، ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان والآن اللّذين هما سببا هذه الأمور الأوّلية التصور ، ولا دور حينئذ.

وهذا جيد [٢] ، لأنّ كلّ عاقل يعرف هذه المعاني وإن لم يخطر بباله شيء من كلمات الحكماء في الآن والزمان.

ولما أرسطو تعريف القدماء سلك نهجا آخر في التعريف [٣] ، فقال : الحركة ممكن الحصول للجسم ، وكلّ ما يمكن حصوله للجسم أو لغيره فانّ حصوله كمال له ، فالحركة إذن كمال لما يتحرك ، لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّه لا حقيقة لها إلّا التأدّي إلى الغير والسلوك [٤] إليه ، وما كان كذلك

---

(١) فيقال : التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

(٢) واستحسن الرازي أيضا هذا الجواب في المباحث ١ : ٦٧٠.

(٣) قال الشيخ بعد بيان الدور في التعريف السابق : «فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجا آخر ...» نفس المصدر من الشيخ.

(٤) في النسخ : «السكون» وما أثبتناه من المباحث.

فله خاصيّتان :

أ. أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون التوجه توجها إليه.

ب. أنّ ذلك التوجه ما دام كذلك فإنّه بقى منه شيء بالقوة ، فانّ المتحرك إنّما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود ، فانّه إذا وصل إلى المقصود وقف ، وما دام هو متحرك فقد بقى منه شيء بالقوّة. فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة ، وبأن لا يكون المقصود من الحركة حاصلا بالفعل.

وسائر الكمالات لا يوجد فيها شيء من هاتين الخاصيتين ، فانّ الشيء إذا لم يكن مربعا فحصل أن صار مربعا فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئا غيره. وأيضا إذا حصل لا يبقى منه شيء بالقوّة.

إذا ثبت هذا ، فالجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في آخر ففيه إمكانان : إمكان الحصول في ذلك المكان ، وإمكان التوجه إليه. وقد عرفت أنّ كلّ ما يكون ممكن الحصول فانّ حصوله يكون كمالا له ، فالتوجه إلى ذلك المطلوب كمال ، وحصوله في المكان الثاني كمال أيضا ، لكن التوجه إلى المكان الثاني أسبق الكمالين ، وإلّا لم يكن الوصول إليه على التدريج.

فإذن التوجه كمال أوّل للشيء الذي بالقوة ، لكن لا من كلّ وجه ، فليست [1] الحركة كمالا للجسم في جسميته ، وإنّما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوّة. ثمّ لما كانت كمالية الحركة بأن تستعقب شيئا مفقودا عن المتحرك إذ لو كانت كمالاته حاصلة بالفعل انتفت الحركة ، وجب أن يقال : في

---

(١) ق : «وليست».

حدّها : إنّها كمال أوّل لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. [١] هذا تفسير أرسطو.

واعترض عليه بوجوه : [٢]

الاعتراض الأوّل : تعريف الشيء بما هو أخفى منه ، فانّ كلّ أحد يتصور ماهية الحركة ويفرّق بينها وبين السكون ويميز بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا ، وما ذكر تموه في التعريف لا يفهمه إلّا الأذكياء.

الاعتراض الثاني : الكمال الأوّل لا يفرض إلّا لما يكون حدوثه على التدريج ، وسيأتي بطلانه. [٣]

الاعتراض الثالث : هب أنّ الحدوث يسيرا يسيرا غير ممتنع ، لكن الكمال الأوّل ممّا لا يمكن تصوّر ثبوته إلّا في الشيء الذي يفرض حدوثه على سبيل التدريج فإن كان تصوّر الحدوث على التدريج متوقفا على تصور الحركة على ما يعتقد أصحاب أرسطو ، فقد فسد هذا التعريف. وإن لم يكن متوقفا عليه كان تعريف الحركة ابتداء بأنّها الحدوث على التدريج أولى من هذه التطويلات.

---

(١) توضيحه : أنّ الجسم المتمكّن في مكان مثلا إذا قصد التمكن في مكان آخر ترك المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتى يتمكن فيه. فللجسم وهو في المكان الأوّل ، كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوة. وهما السلوك الذي هو كمال الأوّل والتمكن في المكان الثاني الذي هو كمال ثان. فالحركة وهي السلوك ، كمال أوّل للجسم الذي هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين ، لكن لا مطلقا بل من حيث إنّه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني ، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به. راجع العلامة الطباطبائي ، نهاية الحكمة : ٢٠١. وانظر هذا التعريف في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء ؛ رسالة الحدود لابن سينا ؛ الآمدي ، المبين ؛ العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد : ١٢٩ ؛ التحصيل : ٤٢١ (الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من علم ما بعد الطبيعة) ؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد : ٢٧٣.

(٢) راجع الملخص للرازي كما في شرح المواقف ٦ : ١٩٥ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١١.

(٣) بعد قليل في : البحث الثاني في إمكان الحصول التدريجي.

وفيه نظر ، لأنّا نمنع من معرفة حقيقة الحركة وتصوّر ذاتها ، بل المتصوّر لنا بعض عوارضها ، كما في النفس. وكون الشيء لا يتصوّر ثبوته إلّا في الشيء ، لا يستدعي توقّف تصوّره على تصوّر ذلك الشيء ، بل قولنا : «كمال أوّل» يتوقّف على معرفة الزمان ، لأنّ أقسام السبق قد عرفت عددها وليس المراد هنا إلّا الزماني ، فيدور.

والحقّ أن يقال : إنّ تصوّر الحركة ضروري وإن لزمها ما ذكرتم.

ونقل عن أفلاطون : إنّها خروج عن المساواة. وعنى بذلك كون الشيء بحيث لا يفرض آن من الآنات إلّا ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي يكون قبله أو بعده ، ولا يكون مساويا لحالته السابقة أو اللاحقة.

ورسمها فيثاغورس بالغيرية ، لأنّ حال الجسم في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحاله قبل ذلك الآن وبعده. (١)

---

(١) وقال الشيخ بعد نقل هذه التعاريف وتزييفها : «وهذه رسوم إنّما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها ، فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه.» الفصل الأوّل من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٨٣. راجع أيضا المباحث المشرقية ١ : ٦٧١ ؛ الأسفار ٣ : ٢٦.

البحث الثاني

في إمكان الحصول التدريجي

نازع أفضل المتأخرين في ذلك [١] ، وذهب إلى امتناعه. واستدل عليه بأنّ : «الشيء إذا تغير فذلك التغيّر إنّما يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه ، إذ لو لم يحدث فيه شيء ما كان موجودا أو لم يزل عنه شيء ممّا يكون موجودا ، وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبله فلا يكون فيه تغير وقد فرض فيه تغيّر ، هذا خلف.

فإذن كلّ شيء متغير فلا بدّ له من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فليفرض أنّه حدث فيه شيء ، فذلك الحادث قد كان معدوما ثمّ صار موجودا ـ تحقيقا للحدوث ـ وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء بالضرورة وذلك الابتداء غير منقسم ، وإلّا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو ، فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجودا أو لا يكون ، فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده ، وإن حصل له وجود فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقى منه شيء بالقوّة أو لم يبق ، فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه ، فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا ، وإن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقى إمّا أن يكون عين الذي وجد ، وهو محال ، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجودا معدوما دفعة واحدة ،

---

(١) وقد ذكر بهمنيار هذه الشبهة عمّن سبقه من الأقدمين وأبطلها ، كما في الأسفار ٣ : ٢٧.

وإمّا أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أوّلا فقد حصل بتمامه ، والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم ، فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج ، بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل : أنّ الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول [١] إلّا دفعة ، بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال حصوله على التدريج ، على معنى أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد الحقيقة إنّما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر. وأمّا على التحقيق فكلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة ، وما لم يحدث فهو بتمامه دفعة لم يحدث بل هو معدوم». [٢]

والأوائل منعوا من كون الحادث ابتداء من نوعه ، فليس لابتداء الحركة آن فيه حركة ، ولا لابتداء الزمان زمان. وبالجملة فالأشياء عندهم تنقسم إلى ما يوجد في آن وهو ما يوجد دفعة كالجوهر والأعراض القارّة. ومنها ما لا يمكن وجوده إلّا في زمان فأيّ شيء فرضت منه لا بدّ وأن يطابقه زمان ، ولا يمكن أن يوجد فيه شيء يكون أقل ما يمكن ، وإلّا لزم الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو عندهم محال. فالبحث معهم يقع في هذا أوّلا ، وقد أبطلنا قواعدهم فيه.

---

(١) ق : «حصوله».

(٢) المباحث المشرقية ١ : ٦٧١ ـ ٦٧٢. راجع أيضا شرح الإشارات ٣ : ١٨٨.

البحث الثالث

في تحقيق مفهوم الحركة

قال الرئيس : الحركة اسم لمعنيين : [١]

الأوّل : الأمر المتصل المعقول للمتحرك الممتد في أوّل المسافة إلى آخرها.

الثاني : كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى للمسافة بحيث أيّ آن فرضته

---

(١) وفي شرح المواقف إسناد هذا القول إلى أرسطو ، فراجع ٦ : ١٩٧. وانظر كلام الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء. ولخّصه بهمنيار في التحصيل : ٤١٩ ، والرازي في المباحث المشرقية ١ : ٦٧٢ ـ ٦٧٣ ، والمصنف في إيضاح المقاصد : ٢٧٤. ونقله صدر المتألهين في الأسفار ٣ : ٣١ ـ ٣٢. ومن هنا نشأ البحث حول الحركة التوسطيّة والقطعيّة ، فقيل بوجود الحركة بمعنى التوسط في الخارج دون القطع ، وقيل بالعكس ، وقيل بوجودهما معا. وذهب السيد مير الداماد إلى وجود كلتا الحركتين في الخارج وأقام عليه ثلاثة براهين ، وأنكر اسناد القول بنفي الحركة القطعية إلى كبار الفلاسفة ، وقال : «لا تحسبنّ أحدا من رؤساء الفلاسفة ومعلميهم وأتباعهم المحصلين ، مستنكرا ... ووجود الحركات القطعية المتصلة جميعا في ظرف الأعيان في وعاء وجودها ، وهو الزمان الممتد المتصل الموجود في الدهر.» ونسب القول بقصر الوجود في الخارج على الحركة التوسطية إلى شرذمة من المقلدين ، واستشهد بكلمات للشيخ لإثبات أنّه قائل بوجود الحركة القطعية في الخارج أيضا. راجع القبسات : ٢١١.

وقد فرّق بين الحركتين وذكر أمورا لتمييزهما ، منها : أنّ الحركة التوسطية راسمة للزمان ، والحركة القطعية واقعة في وعاء الزمان ، وأنّ الأولى تكال بالآن السيال ، والثانية تقدّر بالزمان. راجع المصدر نفسه : ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

يكون المتحرك فيه في حدّ من الحدود المفروضة للمسافة لا يكون قبله ولا بعده في ذلك الحدّ. (١)

أمّا الأوّل : فلا وجود له في الأعيان ، لأنّ المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها ، وإذا وصل فقد انقطعت الحركة وانتهت.

فإذن لا وجود له عينا ، بل في الذهن ، فانّ للمتحرك نسبتين : نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه ، فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثمّ ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني قبل زوال الصورة الأولى عن الخيال ، اجتمعت الصورتان في الخيال ، فيشعر الذهن حينئذ بهما معا على أنّهما شيء واحد ، وأدرك أمرا ممتدا من أوّل المسافة إلى آخرها ، وليس في الخارج لهذه الحركة وجود البتة. (٢)

وأمّا الثاني : فهو أمر موجود في الخارج مستمر ما دام الشيء يكون متحركا ، ولا حصول له في شيء من حدود المسافة إلّا آنا واحدا ، فانّه لو استقر في حدّ واحد أكثر من ذلك لكان ذلك الحدّ منتهى حركته فيكون حاصلا في المنتهى لا في المتوسط بين المبدأ والمنتهى ، وليس في هذه الحالة تغيّر أصلا ، بل قد تتغير حدود المسافة بالعرض ، لكن ليس كون المتحرك متحركا لأنّه في حدّ معيّن من الوسط ، وإلّا لم يكن متحركا عند خروجه منه ولا بعد دخوله فيه بل هو متحرك ، لأنّه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط ، وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في آن ، لأنّه يصحّ أن يقال في كلّ آن يفرض أنّه في حدّ متوسط لا قبله ولا بعده فيه.

---

(١) هكذا عرفها التفتازاني في شرح المقاصد ٢ : ٤١١ ، والجرجاني في التعريفات : ١١٥.

(٢) وقال بهمنيار بعد ذكر هذا المعنى للحركة : «فذلك البتّة لا يحصل للمتحرك بالفعل ، بل إنما هو أمر يحصل في العقل.» التحصيل : ٤٢٢.

وقولهم : «كلّ حركة في زمان» إن عنوا بها [١] الأمر المعقول المتصل فهو في الزمان ، ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي ، لكن يفارقها بأنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ، وهذا ليس كذلك ، لاستحالة تحقّقه في آن ما من آنات الماضي.

وإن عنوا به المعنى الثاني ـ وهو الحركة بمعنى التوسط ـ فكونه في الزمان لا على معنى أنّه تلزمه مطابقة الزمان ، بل على معنى أنّه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا ينفك من حدوث زمان. ولأنّه [٢] ثابت في كلّ آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة.

واعلم أنّ الماهية إنّما تتشخص بأمور خارجية ، وتلك الأمور هنا : وحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة ، فإذا اتحدت هذه الثلاثة يتشخص الحصول الذي هو الحركة ، فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين مبدأ بالشخص ومنتهى بالشخص لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد ، وهذا المعنى أمر واحد موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان كسائر الأعراض. فإذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط ، لكن صيرورته حصولا في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية. فإذا خرج الجسم عن ذلك الحدّ فقد زال كونه حاصلا في ذلك الوسط ، وما زال كونه حاصلا في الوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى فلا جرم تلك الحركة باقية بالشخص لكن زال عنها عارض من عوارضها. ثمّ لا يمكن تعاقب آحاد هذه العوارض ، لأنّ تعاقبها إنّما يكون بتتالي النقط في المسافة والآنات في الزمان ، ولما امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض.

---

(١) أي بالحركة.

(٢) في بعض نسخ الشفاء : «لا أنه».

فظهر أنّ الحركة كسائر الأعراض في أنّ لها وجودا في الآن وجودا في الزمان بالوجه الذي ذكرناه.

ففي قوله : «الحصول في الوسط كلّي ، وذلك لا يوجد في الأعيان» ، فنقول : ذلك التوسط إنّما تكون فيه كثرة عددية إذا كانت في المسافة كثرة عددية ، حتى يقال : الذي وجد في هذا الحدّ من المسافة غير الذي وجد في الحدّ الآخر لكن المسافة متصل واحد ، فلا تكون القطوع والحدود فيه واجبة الحصول ، فإذا لم تحصل لم تكن هناك إلّا مسافة واحدة ، فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلّا أمرا واحدا بالعدد ، لأنّ الجزئي ما يمنع نفس مفهومه الشركة ، فهو إذن جزئي.[١] وإمكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كليا ، فإنّ إمكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كليا ، كالخط يمكن فرض أجزاء كثيرة فيه مع تشخصه ، بل المعتبر في كلية الشيء إمكان فرض الجزئيات.

واعلم أنّ هذا الكلام تصريح من الشيخ بأنّ الحركة المفتقرة إلى مطابقة الزمان ليس موجودة في الخارج ، بل في الذهن ، وأنّ الحركة الموجودة في الخارج آنية ، وإن كانت لا توجد إلّا في زمان لا على معنى مطابقتها للزمان ، بل انّها لا توجد إلّا وأن يسبقها زمان.

واعترض [٢] ، بأنّ ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان؟ بل الحركة عند الشيخ محلّ للزمان وعلّته ، وكيف يمكن أن يكون المعدوم محلا للموجود وعلّة له؟ اللهمّ إلّا أن يقال : الزمان لا وجود له في

---

(١) ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان وما فيه وما إليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه ، فهو إذن أمر جزئي. المباحث المشرقية ١ : ٦٧٥.

(٢) ذكره الرازي في المباحث ١ : ٦٧٣ ـ ٦٧٤.

الخارج بل في الذهن ، والشيخ غير قائل بهذا المذهب.

وأيضا كيف يكون وجود الحركة بالمعنى الأوّل في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأنّ حصول الشيء في الماضي هو أن يكون قد كان له حصول في آن الآنات الماضية مع أنّه ليس لهذه الحركة وجود أصلا؟

البحث الرابع

في أنّ الحركة وجودية [١]

الضرورة قاضية بأنّ الحركة وجودية [٢]. وقد نازع زينون الحكيم [٣] وبارمنيدس [٤] وغيرهما في وجودها ، واستدلوا بوجهين :

---

(١) راجع المعتبر في الحكمة ٢ : ٣٠ ؛ المطالب العالية ٤ : ٢٨٨ ؛ نقد المحصل : ١٨٤ ؛ إيضاح المقاصد:٢٧٣. ويقول ابن سينا : «فمن الناس من منع ... وجود الحركة. أما من أبطل الحركة المكانية والوضعية فلا كثير فائدة لنا في الاشتغال بمناقضته ، وإن كانت العادة قد جرت بها.» الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

(٢) قال أبو البركات البغدادي : «... إنّ هذه الحركة موجودة فإنّه من الأشياء الظاهرة المحسوسة. وأمّا كيف وجودها وعلى أيّ نحو هو وأيّ معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف.» المعتبر في الحكمة ٢ : ٣٠.

(٣) زينون الإيلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠) هو تلميذ بارمنيدس. وله أربع حجج ضد الحركة : الأولى تسمى حجّة القسمة ؛ الثانية وهي تمثيل للأولى تسمّى حجّة أخيل ، الثالثة تسمّى حجّة السهم ، الرابعة تسمّى حجّة الملعب. ويستنتج منها وهمية الحركة. راجع يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ٣٠.

قال أرسطو : «وحجج زينون في الحركة ، التي يعسر حلّها أربع» وسمّى الثانية بحجة أخلوس. وقال الشارح : إنّه اسم رجل كان سريع الاحضار (العدو) ، وزينون يمثل به في حجته. راجع أرسطوطاليس ، الطبيعة ٢ : ٧١٣.

(٤) في النسخ : «برمانيدس» ، وما أثبتناه من تاريخ الفلسفة اليونانية.

ولد في إيليا ويقال إنّه تتلمذ لأكسانوفان. وضع كتابه «في الطبيعة» شعرا ، فكان أوّل من نظم الشعر في الفلسفة. وكتابه قسمان : الأوّل في الحقيقة ، أي الفلسفة. والثاني في الظن ، أي العلم الطبيعي. المصدر نفسه: ٢٨. وانظر آراءه في الحركة في كتاب أفلاطون المحاورات الكاملة ، ج ٢ ، محاورة بارمنيدس ، تعريب شوقي داود تمراز.

الوجه الأوّل : لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا أن تقبل القسمة دائما أو لا تكون كذلك. والتالي بقسميه باطل ، فالمقدّم مثله ، والشرطية ظاهرة.

وأمّا بطلان الأوّل : فلأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها وجود في الحال أو يكون ، فإن لم يكن لم تكن الحركة موجودة مطلقا ، لأنّ ما لا وجود له في الحال لا وجود له في الماضي ولا في المستقبل ، لأنّ الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا فيه ، والمستقبل هو الذي سيحضر في وقت ، فإن استحال أن يكون له وجود في الحال استحال أن يكون ماضيا ومستقبلا ، وهو نفي للحركة بالكلية.

وإن كان لها وجود في الحال فذلك القدر الحاضر منه في الحال إمّا أن يكون منقسما أو لا ، والأوّل محال ، لأنّ أحد نصفيه لا يكون سابقا على النصف الآخر ، لأنّ الأجزاء المفترضة في الحركة منقضية غير مستقرة فحينئذ لا يكون الحاضر حاضرا ، هذا خلف ، بل يكون بعضه ماضيا أو مستقبلا وبعضه حاضرا.

وأيضا فإمّا أن لا يحضر منه شيء أصلا وهو القسم الأوّل. أو يحضر بعضه ، فيعود الكلام في ذلك البعض أنّه منقسم.

فيثبت أنّ الحاضر من الحركة غير منقسم ، والذي يحصل عقيبه أيضا غير منقسم ، فتكون الحركة مركبة من أمور متتالية غير قابلة للقسمة ، وذلك أيضا محال لوجهين :

الأوّل : ذلك الجزء من الحركة يقع على مسافة منقسمة لما عرفت من بطلان الجوهر الفرد فتكون الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلّها ، فذلك الجزء من الحركة منقسم.

الثاني : لو قدرنا تركب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزأ فإذا تحرك جزء من جزء إلى جزء آخر فالحركة إن حصلت حالة كونه ملاقيا لتمام الجزء المتحرك عنه ، فهو محال لأنّه حينئذ لأنّه لم يتحرك. أو عند كونه ملاقيا لتمام الجزء المتحرك إليه ، وهو

محال لأنّه حينئذ قد انقطعت الحركة. أو فيما بينهما فتكون المسافة منقسمة أبدا والحركة عليها منقسمة.

وبهذا يبطل ما ظنّه بعض المتأخرين من أنّ الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية ، لأنّ كلّ واحد من تلك الحصولات إن وجد أكثر من آن واحد كان لكلّ واحد منها حصولات مستقرة فلا يكون شيء منها حركة ، وإن لم يوجد الواحد منها أكثر من آن واحد فهناك أمور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات ، وهو باطل. ولأنّ كلّ واحد من تلك الحصولات ليس كمالا أوّلا بل هو الكمال الثاني ، لأنّ الحركة هي السلوك إلى الحصول في حدّ [1] معيّن لا أنّه نفس ذلك الحصول.

الوجه الثاني : الحركة إمّا أن تكون عبارة عن المماسة الأولى ، أو عن المماسة الثانية ، أو مجموع المماستين ، أو انتقال الجسم من أحدهما إلى الآخر.

والأوّل باطل ، لأنّه بعد لم يتحرك.

والثاني باطل أيضا ، لأنّ الحركة قد انتهت. وأيضا لو كانت الحركة هي المماسة لكان متى حصلت المماسة حصلت الحركة ، وليس كذلك.

والثالث باطل لوجهين :

الأوّل : أنّهما لا يوجدان معا ، فإذا كانت الحركة عبارة عنهما وجب أن لا يكون للحركة وجود أصلا.

الثاني : المماسة الأولى هي التي عنها الحركة ، والمماسة الثانية هي التي إليها الحركة ، والضرورة قاضية بأنّ الحركة ليست هي نفس ما عنه الحركة أو إليه الحركة. ولأنّه لو كان كذلك لزم تتالي الآنات وتشافع النقط.

---

(١) في المباحث : «حيّز».

والرابع باطل ، لأنّ انتقال الجسم من مماسة إلى أخرى معناه اتصافه بإحداهما بعد اتصافه بالأخرى ، وقد بيّنا أنّ اتصاف الجسم بما يحل فيه ليس أمرا ثبوتيا بل هو ذهني اعتباري. وبتقدير كونه ثبوتيا إلّا أنّه لا يكون ذلك الثبوتي الذي حصل حركة ، لأنّه نهاية الحركة ونهاية الحركة ليست حركة.

والجواب : أنّ هذا استدلال في مقابلة الضرورة ، فلا يكون مسموعا.

وأيضا جاز أن ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، كما هو الحقّ من إبطال أدلّة الحكماء في نفي الجوهر.

سلّمنا ، لكن الحركة ليست موجودة إلّا في الماضي أو المستقبل ، أمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان ، وما ليس بزمان لا تكون فيه حركة ، لأنّ كلّ حركة في زمان. والمماسة لا يمكن أن يقال : إنّها عدمية. فالحركة عبارة عن الانتقال من المماسة الأولى إلى الثانية ، وكلّ ما يفرض ثانيا فانّه مسبوق بمماسة قبلها ، وهكذا إلى ما لا يتناهى عندهم.

البحث الخامس

في وجود السكون وباقي الأنواع

ذهب المتكلّمون إلى أنّ السكون أمر ثبوتي في الأعيان كالحركة ، لأنّه عبارة عن : حصول الجسم في المكان أكثر من زمان واحد ، والحركة حصوله في المكان زمانا واحدا عقيب حصوله في مكان آخر. فالماهية واحدة وإنّما افترقا بالبقاء وعدمه وليس البقاء معنى زائدا ، ولو كان لم يؤثر في تماثل الحقيقة ، كالصبي والرجل. (١)

قال أفضل المتأخّرين (٢) : «السكون عند المتكلّمين حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد». (٣)

قال أفضل المحقّقين : «هذا يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه. والصواب أن يقال : هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز

---

(١) قال النيسابوري : «إنّ الكون إن بقى وقتين سمّي سكونا ، وإن طرأ عليه ضد فنفاه وانتقل به الجوهر إلى جهة ثانية ، فهذا الثاني يكون حركة ، ويكون الأوّل من جنسها أيضا.» التوحيد : ٧٦ ؛ راجع أيضا مقالات الإسلاميين : ٣٤٦ ؛ ابن حزم ، الفصل ٥ : ١٧٥ ؛ الفرق بين الفرق ، ذكر النظامية : ١٣٨ ؛ البغدادي ، أصول الدين : ٤٠ و ٤٦.

واستدل الرازي بهذا الوجه ووجوه أخرى لإثبات أنّ السكون صفة موجودة بعد إبطال حجج المتكلّمين وبيان ضعفها لإثبات المدعى. راجع المطالب العالية ٤ : ٢٨٣ وما يليها

(٢) أنظر كلام الرازي والطوسي في نقد المحصل : ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) قال الطوسي : «وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل.» المصدر نفسه.

بعينه ، حتى تخرج منه الحركة». [١]

ومعناه أنّا إذا أخذنا الحصول في المكان أكثر من زمان تعتبر البداية من الآن الثاني كان الحصول الأوّل يصدق عليه أنّه حصول الجسم في المكان الواحد أكثر من زمان واحد فكان سكونا.

«وأمّا الاجتماع فهو : حصول الجوهرين في حيّزين ولا يمكن أن يتخلّلهما ثالث. والافتراق كونهما بحيث يتخلّلهما ثالث».

قال أفضل المحقّقين : «ينبغي أن يحدّ الاجتماع بحيث يختص بجوهر واحد ، والذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين حصول واحد ، لأنّه قال : حصول الجوهرين. والصواب أن يقال : هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه وبين جوهر [٢] آخر ثالث».

وإذا عرفت مفهومات هذه المعاني ، فنقول : إنّها وجودية. إمّا لما سبق من أنّ الحصول في المكان أمر واحد في الجميع ثبوتي ولا تختلف الأنواع التي تحته إلّا بالعدد ، إذ المميزات فيها أمور عارضة ، كالثبات وعدمه في الحركة والسكون ومماسة الجسم لغيره وعدمها. أو نقول : إنّ الجسم لم يكن على حال من هذه الأحوال ثمّ يصير عليها ، فيكون غير متحرك ثمّ يصير متحركا ، ويكون غير ساكن ثمّ يصير ساكنا ، ويكون غير مجتمع ثمّ يصير مجتمعا ، ويكون غير متفرق ثمّ يصير متفرقا ، والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة.

لا يقال : هذا ينتقض بأنّ الباري تعالى كان عالما بأنّ العالم سيوجد ثمّ صار عالما بأنّه موجود. وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية العدم ثمّ صار رائيا. ولم يكن فاعلا للعالم ثمّ صار فاعلا ؛ والفاعلية تمتنع أن تكون صفة حادثة ،

---

(١) في بعض نسخ المحصل : «حيز واحد».

(٢) في المصدر : + [حيّزه] قبل «جوهر».

وإلّا لافتقرت إلى احداث آخر ويلزم التسلسل.

وأيضا التغيّر يكفي في تحقّقه كون إحدى الحالتين ثبوتية ، وأنتم ادعيتم أنّ الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان.

لأنّا نقول : تغيّر الإضافات لا يوجب تغيّر الذات والصفات. والحركة والسكون نوع واحد ، لأنّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيّز ، إلّا أنّ الحصول إن كان مسبوقا بحصول آخر كان حركة ، وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا ، وإذا اتحدا في الماهية وكان أحدهما ثبوتيا كان الآخر كذلك بالضرورة. وبهذا الطريق ثبت أنّ الكون المبتدأ ثبوتي.

وإنّما احتاج المتكلّمون إلى أنّ السكون ثبوتي لبناء مسألة الحدوث عليه.

والأوائل جعلوا السكون أمرا عدميا هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك [١] ، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة عندهم. [٢] وعند المتكلمين تقابل الضدية. [٣]

واعلم أنّ التحقيق منا : أن نقول للساكن حالتان : إحداهما حفظ النسب إلى الأمور الثابتة وبقاؤها على وتيرة واحدة ، والثانية عدم الحركة عنه مع أنّه من شأنه أن يتحرك. فإن جعلنا السكون عبارة عن الأوّل فهو أمر ثبوتي ، وإليه أشار المتكلّمون [٤] ، وجعلنا الثاني لازما للأوّل. وإن جعلناه عبارة عن الثاني كان أمرا

---

(١) راجع طبيعيات النجاة ، فصل في الحركة : ١٣٤ ؛ الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ التحصيل : ٤٢٩. وكذا عرفها أبو البركات في المعتبر ٢ : ٣٠ و ٤٠.

(٢) قال الشيخ : «إنّ المشهور من مذهب الطبيعيين أنّ السكون مقابلته للحركة هي مقابلة العدم للقنية ، لا مقابلة الضد.» المصدر نفسه.

(٣) راجع النيسابوري ، التوحيد : ١٣٢ ؛ أنوار الملكوت : ٢٤ (في تعريف السكون).

(٤) وهو مختار الطوسي أيضا في تجريد الاعتقاد ، حيث قال : «والسكون حفظ النّسب فهو ضد.» كشف المراد : ٢٧١.

عدميا. فتصير المنازعة هنا لفظية ، لاعتراف الفريقين بثبوت هاتين الحالتين. [١] فلكلّ أحد أن يطلق السكون على أيّهما شاء ، لكن الحكماء جعلوه عبارة عن الثاني لوجهين : [٢]

الوجه الأوّل : لا شكّ في التقابل بين الحركة والسكون ، وهذا التقابل إنّما يكون لو فهمنا من لفظ السكون الأمر العدمي لا الوجودي ، وذلك لأنّ المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة. فلا يخلو إمّا أن نحدّ الحركة أوّلا ثمّ نطلب للسكون حدّا يقابل حدّها أو بالعكس.

فإن كان الأوّل فقد حددنا الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوة ، فهنا ألفاظ ثلاثة : الكمال ، والأوّل ، والقوة ، فلا بدّ أن نأخذ في حدّ السكون ما يقابل أحدها. فإذا جعلنا السكون أمرا ثبوتيا وجب حفظ الكمال على حاله. ثمّ إمّا أن نأخذ مقابل الأوّل ، فنقول : السكون كمال ثان لما بالقوة فيلزم أن تكون قبل كلّ سكون حركة ، وإلّا لم يكن السكون ثانيا. أو نأخذ مقابل الثاني ، فنقول : السكون كمال أوّل لما بالفعل فيلزم أن تكون بعد كلّ سكون حركة ، وإلّا لم يكن السكون أوّلا. ولما لم يقتض مفهوم السكون أحد الأمرين بطل الحدّان المذكوران وبقي أن يورد في رسم السكون مقابل الكمال ، وهو الأمر العدمي.

وإن رسمنا السكون أوّلا وعنينا به الأمر الثبوتي وهو حصوله في الحيز لم يمكننا أن نرسمه إلّا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول ، وذلك غير ممكن إلّا بذكر الزمان أو لواحقه ، مثل أن نقول : إنّه الحصول في المكان الواحد زمانا وأكثر من

---

(١) قال المصنف في مناهج اليقين : «والأوائل وإن قالوا بكون السكون عدميا لكنّهم يثبتون صفة أخرى هي الوضع ويجعلونها وجودية. ونحن لا نعني بالسكون إلّا هذا.» ص ٦٠ (المطلب الثالث : في السكون).

(٢) راجع المصدر نفسه ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٢.

آن ، أو الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه ، وكلّ ذلك ممّا لا يعرف إلّا بالزمان الذي لا يعرف [إلّا] بالحركة التي وصفنا أنّها لا تعرف إلّا بعد معرفة السكون ، فيدور. ولما بطل ذلك تعين جعل رسم الحركة أوّلا ثمّ يطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلا له ، وذلك لا يمكن إلّا إذا كان السكون عدميا.

الوجه الثاني : لكلّ حركة من الحركات سكون يقابلها ، فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها ، وكما أنّ السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير ، فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمر بل عدم التغير في الأين. (١)

وفيه نظر ، لأنّ التعريف الذي ذكروه للحركة ليس تعريفا حديا بل رسميا ، ولا يجب التطابق بين الرسم والمرسوم في الثبوت والانتفاء.

سلّمنا ، لكن لم لا يعرف السكون بأنّه كمال ثان؟ ولا يستلزم سبق حركة ، بل سبق حصوله في المكان ، ونحن نقول بموجبه فانّ السكون هو الحصول الثاني ولا شكّ في سبقه بالحصول الأوّل.

سلّمنا لكن لم لا نقول في تعريفه : إنّه كمال أوّل لما بالفعل؟ وذلك لا يستلزم عين الحركة ، بل يستلزم تعقب كمال بعده إمّا حركة أو سكون ولا شكّ فيه.

سلّمنا ، لكن التقابل المأخوذ لا يجب أن يكون بالعدم والوجود ، بل يكفي تقابل الضدية.

والزمان ضروري التصور.

سلّمنا ، لكن لا نعرف الحركة من الجهة التي بها عرفنا السكون ، وإذا اختلفت الجهتان فلا دور.

---

(١) وبالجملة فهذا بحث لفظي. المباحث المشرقية ١ : ٧١٣.

ولا نجعل عدم التغير في الأين هو السكون ، بل استمرار الأين ، وهو غير الأين المستمر.

والتحقيق في هذا ما قدّمناه نحن أوّلا.

البحث السادس

في الأمور التي تتعلّق بها الحركة [١]

اعلم أنّ الحركة تتعلّق بأمور ستة :

الأوّل : المتحرك. [٢]

الثاني : المحرك. [٣]

الثالث : ما فيه الحركة. [٤]

الرابع : ما منه الحركة. [٥]

الخامس : ما إليه الحركة. [٦]

السادس : الزمان. [٧]

---

(١) راجع أرسطوطاليس ، الطبيعة ، تحقيق عبد الرحمن البدوي ، ٢ : ٤٩٢ ؛ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٨٧ ؛ التحصيل : ٤٢٣ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٣٣ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٦٧٦ ؛ كشف المراد : ٢٦٢ ؛ مناهج اليقين : ٥٧ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٢٩ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٤.

(٢) وهي العلّة القابلية والموضوع الذي له الحركة ، أو المحل الذي تقوم به الحركة.

(٣) وهي العلّة الفاعلية والفاعل الذي به الحركة.

(٤) وهي المسافة وهي المقولة.

(٥) وهو مبدؤها.

(٦) وهو منتهاها.

(٧) وهو المقدار الذي تتقدر به الحركة.

فهنا مسائل :

المسألة الأولى : في المتحرك

الحركة عرض من الأعراض لا توجد إلّا في محلّ يقوّمها كغيرها من الأعراض ، فذلك المحلّ هو المتحرك فلا بدّ منه في كلّ حركة. وقد سبق البحث في أنّ الحالّ في المتحرك هل هو متحرك أم لا؟ الحقّ أنّه متحرك بالعرض لا بالذات.

ثمّ إن جعلت الحركة ما تكون مبدأ المفارقة منه فليس بمتحرك. وإن جعلت أعمّ وهي المباينة للأمور الثابتة فهو متحرك.

والحاوي في الفلكيات كالمحيط يحرك ما تحته كفلك البروج ، إمّا لتشبث أجزاء أحدهما بأجزاء الآخر ، أو لأنّ كلّ واحد من أجزاء المحوى له مكان خاص في الحاوي إذا تحرك يتبعه. والعذران قالهما الحكماء مع أنّهما لا يستقيمان على مذهبهم.

وأجزاء المتحرك المتصل عند المتكلّمين متحركة ، لأنّها موجودة فيه بالفعل ، أمّا عند الأوائل فانّها غير موجودة بالفعل ، وإنّما توجد بالفرض فقبل الفرض لا حركة لها البتة ، إذ لا وجود لها أصلا. والحركة وصف يستحيل ثبوته بدون ثبوت الموصوف ، وإذا فرضها العقل فرض لها حركة لا عن جميع مكانها للاتصال بالكل ، بل عن بعضه وهو الجانب المحاط بالهواء ، أمّا باقي الأجزاء فإنّما تفرض لها حركة وتنمية بمعنى حركة المحوى في الحاوي ، وإذا تحرك على نفسه حركة دورية وجب وجود نقطة في وسطه لا تتحرك هي المركز يتحرك المتحرك عليها ، ولا يلزم وجودها بالفعل ، بل بالفرض أيضا.

المسألة الثانية : في المحرك

لا يمكن أن يكون المحرك هو نفس المتحرك ، فلا يتحرك الجسم لذاته من حيث هو جسم وإنّما يكون متحركا بقوّة مودعة فيه أو في غيره. واستدلوا عليه بوجوه :

الأوّل : لو كان الجسم متحركا لذاته لامتنع عليه السكون ، والتالي باطل بالضرورة ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ معلول الذات من حيث هي ذات ـ من غير اعتبار حصول شرط أو زوال مانع ـ يبقى ببقاء الذات.

الثاني : لو تحرّك الجسم لذاته لكان كلّ جزء من أجزاء الحركة ثابتا ، لأنّ كلّ جزء معلول الجسم والجسم ثابت ومعلول الثابت ثابت ، فكلّ جزء مفروض في الحركة يكون ثابتا ، وإذا كان ثابتا لم يكن للجزء الآخر حصول ، فلا تكون الحركة موجودة ، فلو كان متحركا لذاته لم يكن متحركا.

الثالث : لو كان الجسم متحركا لذاته فإمّا أن يكون له مكان يلائمه أو لا يكون ، فإن كان الأوّل وجب سكونه إذا حصل فيه ، وإلّا لكان المطلوب بالذات مهروبا عنه بالذات ، هذا خلف ، وإذا سكن بطلت الحركة وذاته موجودة فلا تكون الحركة ذاتية ، لأنّ الذاتي يدوم بدوام الذات. وإن لم يكن له مكان ملائم لم يكن طالبا لشيء منها ، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح ، فلا يتوجه نحو شيء منها لذلك ، فلا يكون متحركا.

ولأنّه إذا لم يطلب مكانا بعينه لم تكن حركته إلى جهة وجانب أولى من حركته إلى جميع الجوانب والجهات ، فإمّا أن يتحرك إلى الكلّ وهو محال ، أو لا يتحرك إلى شيء منها ، فلا تكون ذاته مقتضية للحركة.

الرابع : لو تحرك الجسم لانّه جسم لكان كلّ جسم كذلك لاشتراك الكلّ في الجسمية ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله. وإن تحرك لأنّه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامس : الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبة إليها بالإمكان ، ومن حيث هو محرك فاعل للحركة ونسبة إليها بالوجوب ، فتكون نسبة الجسم إلى الحركة بالوجوب والإمكان معا وهو محال ، لأنّ الوجوب والإمكان متنافيان فلا يجوز أن يكون القابل هو الفاعل ، فالمحرك غير المتحرك.

السادس : المتحرك إذا حرك لم يخل إمّا أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن يتحرك ، فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك غير المتحرك ، وإن حرك بأن يتحرك فتكون الحركة سابقة على نفسها لتقدم السبب على المسبب ، فإذا كان فعله للحركة بأن يتحرك كانت الحركة حال كونها علّة موجودة بالفعل وحال كونها معلولة موجودة بالقوّة ، فتكون الحركة بالقوّة والفعل معا ، وهو محال.

السابع : حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس بالذات ، فحركة الجسم ليست بالذات.

واعترض على الأوّل : [1] لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يتحرك لذاته ويمتنع عليه السكون؟ فإن ادعيتم بطلان الثاني في كلّ جسم ، منعناه. ولا دليل عليه سوى تماثل الأجسام وهو ممنوع ، فانّا لم نشاهد سكون كلّ جسم ، بل البعض. وإن ادعيتم بطلانه في البعض ، فمسلّم.

سلّمنا ، لكن لم لا يجوز أن تقتضي الحركة لذاته ، لكنّه يسكن باعتبار

---

(١) أنظر الاعتراضات في المباحث المشرقية ١ : ٦٧٧. والجواب عنها من صدر المتألهين في الأسفار ٣ : ٤٣.

القاسر؟ ولا نسلّم أنّ العلّة هنا غير موقوفة على حصول شرط أو زوال مانع. ومع هذا فانّه ينتقض بالطبيعة ، فانّها لذاتها تقتضي الحركة ولا يجب دوام الحركة بدوامها.

لا يقال : الطبيعة إنّما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ، فإذا وصل إلى المكان الطبيعي حصلت الحالة الملائمة فزال شرط الحركة فعدمت الحركة وإن كانت الطبيعة باقية ، لأنّ الأثر كما يعتبر فيه وجود الفاعل يعتبر فيه أيضا حصول الشرائط وزوال الموانع ، فانّ العلّة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

لأنّا نقول : إذا جوزتم ذلك في الطبيعة ، فلم لا تجوزونه في الجسم؟ ويكون الجسم لذاته علّة للحركة ، لكن بشرط حصول حال غير ملائمة فتنقطع الحركة عند زوالها.

وعلى الثاني : بالنقض بالطبيعة أيضا ، فانّها ثابتة ولا يجب ثبات أجزاء الحركة.

لا يقال : الطبيعة تحرك بشرط حال غير ملائم فتجدّد أجزاء الحركة لأجل تجدّد القرب والبعد من الحالة الملائمة.

لأنّا نقول : فقولوا مثله في الجسم بأن يكون يقتضي الحركة لذاته بشرط حصول حال منافرة حتى تتجدّد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة. وأيضا ليس للحركة جزء بالفعل بحيث يصدر عن الجسم ، بل الحركة أمر واحد متصل لا جزء فيها بالفعل بل بالفرض ، كأجزاء الجسم ، وإذا لم يكن موجودا بالفعل استحال أن يكون معلولا.

وعلى الثالث : بالنقض بالطبيعة أيضا فإنّها تطلب بحركتها مكانا معينا وإذا وصلت إليه انقطعت الحركة ، فلم لا يجوز في الجسم ذلك؟

لا يقال : الطبيعة توجب الحركة بشرط زوال الحال الملائم ، فإذا كان الجسم خارجا عن المكان الملائم للطبيعة اقتضت الطبيعة الحركة إليه بشرط الحال الغير الملائم ، فإذا وصل إليه وقف لفقد الشرط وحصول الحال الملائم.

لأنّا نقول : إذا جاز ذلك في الطبيعة فليجز في الجسم ، ولم يبق لهم في العذر عن النقض بالطبيعة في هذه الوجوه الثلاثة ، إلّا بأن يقال : لو كان الجسم مقتضيا للحركة لوجب في كلّ جسم ذلك وهذا هو الوجه الرابع ، فيبقى ذكر الوجوه الثلاثة ضائعا لا فائدة فيها.

وعلى الرابع : بمنع تماثل الأجسام ، فانّ كلّ جسم عندكم له مقدار هو كونه طويلا عريضا عميقا ، وله صورة جسمية هو امتداده القابل لهذه الأبعاد الثلاثة ، وله هيولى قابلة للصورة.

أمّا الأبعاد الثلاثة فلا شكّ في تشاركها بين الأجسام كلّها ، لكن ذلك هو المقدار وهو عارض ولا يلزم من الاشتراك في العارض الاشتراك في الحقيقة.

وأمّا الصورة الجسمية فلا بدّ من إقامة البرهان على أنّها أمر واحد في الأجسام كلّها ، لأنّ الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة ، لأنّ القابلية أمر نسبي والصورة من مقولة الجوهر فكيف يكون الجوهر عبارة عن أمر نسبي لا يعقل إلّا بين شيئين؟ فالصورة إذن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية ، وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصورا أوّليا حتى تعرف أنّها في جميع المواضع بمعنى واحد ، لأنّ المحسوس والمتصور إنّما هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست نفس الصورة الجسمية ، بل اعراض ومقادير لا حيّز [1] لها. وإذا كانت الجسمية عبارة عن أمر تلزمه هذه الاعراض لم يعرف كونه واحدا في جميع ما يكون حاصلا فيه أوّلا ، فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات ،

---

(١) في المباحث : «لا حقة».

فلعلّ الجسمية التي في الحجر مخالفة في الحقيقة للجسمية التي في الإنسان وإن اتفقتا في قبول الأبعاد.

وبالجملة فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم إلّا هذه الأبعاد والمقادير وكانت هذه الأبعاد والمقادير مشتركة بين جميع الأجسام ، لا جرم حكموا بتماثل الأجسام. أمّا الفلاسفة الذين أثبتوا أمرا زائدا على هذا الذي علمه الجمهور جعلوه صورة جسمية ، وهي أمر مغاير للمقادير والأبعاد ، والجسمية [1] أمر مادية قابلية هذه المقادير والأبعاد لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة ، بل لا بدّ من تصحيحها بالبرهان فكيف يمكن ادّعاء الضرورة باشتراكها بين الأجسام؟

سلّمنا أنّ الصورة الجسمية مشتركة بين الأجسام ، فلم قلتم إنّها مشتركة في المادة؟ ونسلّم أنّها لو اقتضت الصورة الجسمية الحركة لتشاركت الأجسام فيها ، لكن لم لا يجوز اسناد الحركة إلى المادة المخصوصة؟

ولنزده بيانا فنقول : الفلك غير قابل للكون والفساد عندكم فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول لا يمكن زواله ، فذلك الوجوب إن كان لنفس الجسمية وجب أن يكون كلّ جسم كذلك لتساوي جسمية الفلك وغيره ، فلمّا لم يلزم أن يكون كلّ جسم كذلك فلم لا يجوز مثله هنا؟ فيتحرك بعض الأجسام لجسميته ولا يجب اشتراك الأجسام في الجسمية. وإن كان لأمر موجود في الجسمية زائد عليها ، فذلك الأمر إن لم يكن لازما للجسمية لم يكن اللازم بسببه لازما لجسمية الفلك ، وإن كان لازما فلزومه إمّا لنفس الجسمية أو لغيرها ويعود البحث ، فلا ينقطع التسلسل إلّا باعتبار أحد أمرين :

إمّا أن يقال : تلك الأشكال والصور والأعراض غير لازمة لجسمية الفلك ، وحينئذ يلزم جواز الخرق والالتئام والكون والفساد على الفلك.

---

(١) ج : «فالجسمية».

أو يقال : إنّها لازمة للجسمية إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة ، مع أنّ تلك الأمور غير مشترك فيها فكذلك المتحركية [١] يجوز أن تكون كذلك.

وأمّا إن قيل : تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية ، بل لما تحلّ الجسمية فيه وهو المادة ، فانّ تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأمور.

وعلى هذا نقول : فلم لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادّة مخصوصة مخالفة لسائر المواد تقتضي لذاتها حركة مخصوصة ، ولا يلزم اشتراك الأجسام في تلك الحركة؟

أمّا العناصر فلما كانت موادها مشتركة وكذا جسميتها واختلفت حركاتها وجب اسنادها إلى قوى مختلفة.

وأمّا الأفلاك فموادها مختلفة ومخالفة لمادة العناصر ، وإلّا لصحّ عليها الكون والفساد والخرق والالتئام وهم قد منعوا منه ، فجاز اسناد حركاتها إلى موادها.

ومن جملة قواعد الحكماء التي اتّفقوا عليها : أنّ القوى المادية غير مؤثرة بل معدّة ؛ فالجسم لما كان بأصل جسميته قابلا لكلّ الأضداد فإذا اتصف ببعضها فلا بدّ فيه من قوّة مخصوصة توجد فيه وتجعله أولى لقبول ذلك الضدّ من غيره من الأضداد الممكنة الثبوت له ، وإلّا لم يكن حصول ذلك الضدّ له أولى من غيره من الأضداد ، فإذا تخصص الاستعداد لأجل تلك القوى أفاض واهب الصور عليه ما استعد له. فإذن الحاجة إلى القوى الجسمانية التي هي مبادئ الحركات إنّما تثبت حيث تتساوى نسبة المادة إلى جميع المتضادات وتكون قابلة للجميع لتخصّص

---

(١) في المباحث : «المحركية».

المادة لقبول ضدّ ، ويترجح بتلك القوة ذلك الضدّ على غيره. وإذا لم تكن المادة كذلك ، بل كانت لذاتها تقتضي قبول شيء بعينه [١] فخصّصه القبول به دون غيره استغنت عن القوّة الجسمانية أصلا ؛ لأنّ تلك القوّة ليست موجدة للحركة ، فانّ معطي وجود الأشياء هو المبدأ الفياض ، ولا مخصصة للمادة فقبول هذا العرض دون ضدّه لأنّ المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوّة اعتبار البتة فلا تكون موجودة ، وإلّا لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة.

لا يقال : المادة لا تصلح لمبدئية الحركة لأنّها قابلة ، فلا تكون فاعلة.

لأنّا نقول : سيأتي بطلان هذا القول [٢]. وينتقض بلوازم الماهية فانّها تصدر عنها وهي القابلة ، ومع ذلك فانّه يعود إلى الوجه الخامس ، وهو ضعيف لما تقدّم.

وعلى السادس : بأنّه لا يستلزم التقدم ، بل المصاحبة. ولا نقول : الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه ، بل النزاع في أنّ الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علّة لمتحركيتها؟ ولا يلزم من فساد قولنا : الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها ، بطلان قولنا : الذات لا توجب الحركة لنفسها. كما أنّه لا يلزم من بطلان القول : بأنّ الأربعة لزوجيتها علّة لزوجيتها ، فساد القول: بأنّ الأربعة لذاتها علّة لزوجيتها.

فالحاصل : أنّ القائل بأنّ المحرك هو المتحرك لا يعني أنّه من حيث هو متحرك علّة لحركة نفسه ، بل يعني به : أنّ الشيء الذي عرضت له المتحركية هو الذي عرضت له المحركية بعينه.

وعلى السابع : بالمنع من توقّف حركة الجسم على حركة جزئه ، لأنّ الجسم إنّما يكون له جزء بعد القسمة ، وقبلها لا جزء له ، وإذا لم يكن موجودا كيف

---

(١) في المباحث : «معين».

(٢) وفي المباحث : «قد سبق في باب العلّة الفاعلية فساد هذا القول».

يوصف بالحركة أو السكون؟ ولو كان حركة الجزء الفرضي شرطا وعلّة لحركة الكلّ لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية ، لأنّ الأجزاء الفرضية في كلّ جسم غير متناهية. وإن لم يكن متصلا [١] لم يكن الجزء جزءا بالحقيقة بل لم يكن الجسم واحدا بالحقيقة ، بل مجموع أجسام كثيرة كلّ واحد منها متحرك بالذات.

فالحاصل أنّ الاتصال الحقيقي إن وجد لم يوجد الجزء ، فلم يمكن وصفه بالحركة. وإن وجد لم تكن هناك جزئية ولا كلية. وأيضا حركة الكلّ لا تتوقف على حركة الجزء ، بل على سكونه بالذات وحركته بالعرض.

سلّمنا أنّ حركة الكلّ متوقفة على حركة الجزء ، لكن لم لا تكفي في حركة الكلّ حركة الأجزاء؟ فإنّ عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل ، وعلى [٢] هذا يحتاج المستدل إلى بيان أنّ حركة الأجزاء غير واجبة لذاتها ، لكن الطريق الذي تبين به ذلك يمكنه استعماله في المطلوب إن قدر عليه ، فيصير التعرض للكل والجزء ضائعا.

سلّمنا أنّه لا بدّ من حركة الجزء ، لكن ذلك لا يقتضي وجود زائد على الجزء يوجب الحركة.

المسألة الثالثة : في ما منه وما إليه

إنّه سيظهر لك [٣] أنّ الحركة عند الفلاسفة إنّما تقع في مقولات أربع ، وقد عرفت أنّ الحركة تغير وانتقال من شيء إلى شيء فالمنتقل عنه هو مبدأ الحركة وما منه الحركة ، والمنتقل إليه هو ما إليه الحركة.

---

(١) بل كان مجموعها حاصلا من أجزاء متلازمة. المباحث المشرقية : ١. ٦٨١.

(٢) ق : «عند».

(٣) ص ٣٦٩.

فكلّ حركة على الإطلاق لا بدّ فيها من مبدأ ومنتهى إمّا بالفعل كالحركات المستقيمة، أو بالقوّة كالحركات الوضعية ؛ فانّ الحركة الدورية واحدة متصلة لا مفصل فيها فلا مبدأ ولا منتهى لها. نعم قد يفرض ذلك لنقطتي المشرق والمغرب ، ثمّ كلّ نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة إليها [1] ، فهنا يتحد ما منه وما إليه بالذات ، فانّ نقطة المشرق إن جعلناها مبدأ الحركة الدورية فانّها إنّما تكمل الدورة إذا وصلت إليها فموضوع المبدأ والمنتهى واحد بالذات وقد عرض له هذان الوصفان ، لكن لا في آن واحد ، فانّ النقطة الواحدة في الآن لا تكون مبدأ لحركة معيّنة ومنتهى لها بل في آنين ، فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالعدد لكنّها اثنتان بالاعتبار ، وذلك كاف في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

وليس من شرط وجود الحركة الدورية أن تكون هناك نقطة موجودة بالفعل تكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه ، فانّ الفلك جرم بسيط ليس فيه نقطة بالفعل بحيث تكون معروضة لهذين الاعتبارين وإنّما تحصل فيه النقطة إمّا بسبب قطع وهو محال ، أو بسبب موازاة ، أو مماسة ، أو فرض فارض ، وكلّ ذلك غير واجب وإلّا امتنع تحرك الفلك إلّا عند قائم على الأرض ، وامتنعت الحركة عليه عند عدم تلك الأمور وهو محال ، بل يكفي في تحقّق الحركة الدورية كون تلك النقطة بالقوّة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

واعلم أنّ هنا نظرا وهو أن يقال : ما منه وما إليه إمّا أن يقال : باحتياج الحركة إليه أو لا. والثاني يبطل قولهم : إنّ الحركة تتوقّف على أمور ستة ويعدونهما منها. ولأنّ الحركة تغير وانتقال فلا تعقل إلّا مع تعقلهما. ولأنّ الحركة إنّما توجد بوجهين : التوسط ولا يعقل إلّا بين مبدأ ومنتهى بالفعل ، وإلّا لم يكن هو توسطا

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٦٨٢ (الفصل الخامس في مبادئ الحركات المستديرة ونهاياتها) ؛ الكاتبي القزويني ، حكمة العين : ٤٣٠ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٥.

بالفعل. أو الأمر المتصل الممتد من أوّل المسافة إلى آخرها ، ولا يعقل تحقّقه أيضا إلّا بعد تعقلهما بالفعل. والأوّل يستلزم وجودهما بالفعل لأنّ الحركة موجودة بالفعل فما يتوقف عليه يجب أن يكون موجودا بالفعل.

واعلم أنّ مبدأ الحركة ومنتهاها متضادان بالذات.

أمّا في الحركة في الكيف ، فكالحركة من السواد إلى البياض ، فالسواد والبياض اللّذان هما مبدأ الحركة ومنتهاها متضادان بالذات.

وأمّا في الحركة في الكم ، فكالانتقال من أكبر حجم في طبيعة الشيء إلى أصغر حجم في طبيعته ، كالحركة من غاية النمو إلى غاية الذبول.

وقد لا يتضادان فلا بدّ وأن يكونا بين الضدين [١] ، ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدين والآخر أقرب إلى الضدّ الآخر ، كالانتقال من الصفرة إلى النيلية. [٢] وفي الكم من الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية ، هذا ما يتعلّق بالحركة في الكم والكيف.

وأمّا الحركة في الأين فما منه وما إليه الحركة ليسا ضدّين في ذاتيهما ، لأنّهما مبدأ مسافة ومنتهاها ، وذلك إمّا نقطة ، أو خط ، أو سطح ، وهما غير ضدين حينئذ بل عرض لأحدهما أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى فبهذا الاعتبار صارا ضدّين.

ثمّ إنّ كونهما طرفي الحركة قد يكون طبيعيا لازما كما في المركز والمحيط فانّهما

---

(١) قال الشيخ الرئيس : «وربّما كان ما منه وما إليه ضدّين ، وربّما كانا بين الضدين ، لكن الواحد أقرب من ضدّ والآخر أقرب من ضد ، وربّما لم يكونا ضدّين ولا بين ضدّين ولكن كانا من جملة أمور لها نسبة إلى الأضداد وأمور متقابلة بوجه ما فلا تجتمع معا كالأحوال التي للفلك ...» الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٩٠ ـ ٩١.

(٢) هذا في الكيف.

ضدّان لا لذاتيهما لأنّ كلّ واحد منهما نقطة ، بل لعارضين عرضا له وهو كون أحدهما غاية القرب من الفلك والآخر غاية البعد عنه فيلزم أن يكون أحدهما علوا والآخر أن يكون سفلا ، وبسبب ذلك يتضادان إذ ليس في الجهات جهة طبيعية إلّا هاتان.

وقد لا يكون طبيعيا ، بل يحصل بواسطة الحركة ، فانّ الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأوّل أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى وهذان الوصفان متضادان فيصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين.

ويمكن انقلابهما فيصير المبدأ لحركة منتهى لغيرها وبالعكس.

واعلم أنّ كون الشيء مبدأ حركة والآخر منتهى حركة أمران يعرضان لغيرهما بالقياس إلى الغير ولا تأصّل لهما في الذاتية ، فللمبدإ ذات يعرض لها أن يكون مبدأ ، وكذا المنتهى ، فللمبدإ والمنتهى ذات وله [١] أنّه مبدأ أو منتهى. وهما متغايران بالضرورة لاستحالة كون الشيء عارضا لنفسه. فللسواد ماهية في نفسها ثمّ عرض له أن صار مبدأ للحركة من السواد إلى البياض.

وقد عرفت أنّ معروض وصف البداية والنهاية قد يكون موجودا [٢] ، وقد يكون بالقوة. وأيضا قد يكون متضادا [٣] وقد لا يكون. ولا شكّ في أنّ لكلّ واحد من العارضين نسبة إلى معروضه وإلى الآخر الذي يقابله ، فلمبدإ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ أو منتهى قياس إلى الحركة ولكلّ واحد [٤] منهما قياس إلى الآخر ، فقياس كلّ واحد منهما إلى الحركة قياس التضايف ، فانّ المبدأ مبدأ لذي

---

(١) كذا.

(٢) في النسخ : «موجودة».

(٣) في النسخ : «متضادة».

(٤) ساقطة في ج.

المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى وبالعكس. وأمّا قياس كلّ واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضايف ، فانّه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى ولا بالعكس ، إذ من الجائز فرض حركة ليس لها بداية ولا نهاية أو ليس لها أحدهما ، كما نتصوره في حركات أهل الجنة [١]. والمتضايفان [٢] لا يوجدان بأحد الوجودين إلّا معا ، فإذن ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ، للانفكاك المذكور. ولا تقابل السلب والإيجاب ، لأنّهما معا وجوديان. ولا تقابل العدم والملكة ، لذلك ؛ ولأنّه ليس أحدهما بأن يكون عدما للآخر أو سلبا له أولى من العكس. فلم يبق بينهما إلّا تقابل الضدية.

فالمبدئية والمنتهائية ضدّان لأجل أنّهما مبدأ ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها ، وذلك إنّما يكون حيث يكونان لحركة مستقيمة.

لا يقال : كيف يكون المبدأ ضدّ المنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والأضداد لا تجتمع في الجسم الواحد؟

لأنّا نقول : الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعا

---

(١) وأمّا تصوّره في هذه الدنيا فقد وقع فيه نزاع بين المتكلّمين وذكره الأشعري هكذا : «واختلف المتكلّمون في الجسم يكون ملازما لمكان ومكانه سائر متحرك هل الجسم الملازم لذلك المكان متحرك أم لا؟ على مقالتين : فزعم كثير من المتكلّمين منهم الجبائي وغيره أنّ الجسم إذا كان مكانه متحركا فهو متحرك وهذه حركة لا عن شيء ، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء وأن يحرّك الله سبحانه العالم لا في شيء.

وقد كان أبو الهذيل يقول : يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء.

وقال قائلون : إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك ، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء.

وكان النظام ممن يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء.» راجع مقالات الإسلاميين : ٣٢٢ . ٣٢٣.

(٢) في النسخ : «المضافان».

قريبا لهما ، وموضوع المبدئية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ، ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة.

بقي هنا إشكال في تقابل ما منه وما إليه في الحركة الدورية ، فانّه لا يعقل فيه التضاد للوحدة.

المسألة الرابعة : في نسبة الحركة إلى المقولات [١]

والنظر في أمرين :

الأمر الأوّل : في مفهوم قولنا : في هذه المقولة حركة

اعلم أنّا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل أربعة أوجه :

الأوّل : أنّ المقولة موضوع حقيقي لها.

الثاني : أنّ الموضوع لها وإن كان هو الجوهر ، لكن بتوسط تلك المقولة. [٢]

الثالث : أنّ المقولة جنس لها ، وهي نوع لها.

الرابع : أن يتغير الجوهر من صنف من تلك المقولة إلى صنف آخر تغيرا على التدريج.

والثلاثة الأول باطلة. أمّا الأوّل فنقول : التسوّد ليس هو أنّ ذات السواد تشتد ، فانّ ذلك السواد عند اشتداده إن لم يكن موجودا لم يشتد بل عدم. وإن كان موجودا فإن لم يحدث فيه شيء فلا اشتداد بل هو كما كان ، وإن حدث فذات

---

(١) راجع الفصل الثاني والثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء ١ : ٩٣ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٦٨٤ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٠٣.

(٢) كما أنّ الملاسة إنّما هي للجوهر بتوسط السطح. المصدر نفسه من الشفاء ، الفصل الثالث.

السواد باقية وحدث فيه شيء آخر فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاته. لكنّا لا نعني بالسواد إلّا هذه الهيئة المحسوسة لنا فإن وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية ، وإن لم يقع التبدل فيها فالتبدل إن كان فهو شيء آخر لا يسمى سوادا إلّا باشتراك الاسم.

فظهر من هذا أنّ اشتداد السواد يخرجه عن نوعه وتكون للموضوع في كلّ آن كيفية واحدة بسيطة ، لكن الناس يسمون كلّ الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا. والسواد المطلق واحد في الحقيقة وهو الطرف والغاية التي لا زيادة عليها ، وكذا البياض ، والمتوسط كالممتزج ، لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب [١] إليه والحس لا يميز فيظن أنّهما نوع واحد.

قيل [٢] : الحركة المقدارية ، إمّا أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان حركة التخلخل أو لا ، فإن كان فالزيادة إن داخلته كان قولا بالتداخل ، وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنا فيه. وإن لم تداخله بل انضمت الزيادة إليه من الخارج فيكون في الحقيقة كاتصال خطّ بخطّ ولم يكن ذلك من باب التخلخل. وإن كان المقدار الأوّل لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زمانا وإلّا صار ساكنا عند حركته [٣] التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار ، فهناك مقادير متتالية آنية [٤] الوجود بغير نهاية. وأمّا أنّها هل هي متخالفة بالنوع كالكيفيات المتتالية التي تخالفت بالنوع عند تتاليها؟

---

(١) في النسخ : «نسب» ، وما أثبتناه من الشفاء.

(٢) أنظر القول في المباحث ١ : ٦٨٤.

(٣) في النسخ : «حركة» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٤) في النسخ : «آنية آنية» ، حذفنا أحدهما طبقا للمعنى والمباحث.

فالأقرب أنّه كذلك.

وأيضا القوّة المحركة قسرا تضعف عندهم بمصادمات الهواء المخروق لا يمكن أن يكون فيها شيء باق يتناقض ، بل الحاصل هناك أنواع من القوى آنية الوجود متتالية.

وإذا لم يوجد شيء من هذه الأمور المتتالية أكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان ، لزم تتالي الآنات.

وأجاب الشيخ في التعليقات [١] بأنّ وجود تلك الأنواع بالقوة لا بالفعل.

ويضعّف بأنّ الأنواع إذا لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج ، لأنّ الحركة إن كانت عبارة عن وجود هذه الأنواع ولم يكن وجودها بالفعل بل بالقوة لم تكن حركتها بالفعل بل بالقوة ، فيكون الجسم غير متحرك بالفعل ، بل يمكن أن يتحرك. وإن كانت هذه الأنواع موجودة بالفعل وقد دلّ الدليل على تخالفها بالنوع وبالماهية وإن كان كلّ واحد منها لا يوجد أكثر من آن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان والأمور التي هذا شأنها كيف يقال : إنّ وجودها بالقوّة؟ فثبت أنّ الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعا للحركة.

وبهذا يظهر أنّه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع. [٢]

وأمّا الاحتمال الثالث وهو أن تكون المقولة جنسا لها ، فقد ذهب إليه بعضهم ، وزعم أنّ من [٣] الأين منه ما هو قارّ ومنه ما هو سيّال هو الحركة المكانية. ومن الكيف قارّ ومنه سيّال هو الحركة في الكيف ، كالاستحالة. ومن

---

(١) ص ٤١ ، تحقيق د. عبد الرحمن البدوي.

(٢) وهو الاحتمال الثاني.

(٣) كذا ، ولعلّها زيادة من الناسخ ، ولا يخل بالمعنى.

الكم قارّ ومنه سيّال هو النمو والذبول والتخلخل والتكاثف. [١] وبالجملة فالسيال من كلّ جنس هو الحركة.

ثمّ اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنّ المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية ، لأنّ السيالية جزء ماهية السيال ، فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال. ومنهم من جعل المخالفة عرضية ، كزيادة خطّ على خط. والقولان ضعيفان والحجّتان ساقطتان.

أمّا الأولى : فلأنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أنّ امتيازه عن الأسود قد يكون بعرض غريب لا بفصل مقوم ، فليس كلّ زيادة مميزة تكون منوعة.

وأمّا الثانية : فلأنّ كلّ واحد من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأخرى مع أنّ ذلك ليس إلّا لزيادة الآحاد ونقصانها ، فكذا هنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان إلى طبيعة الكيف أن لا يكون السيال مخالفا لغير السيال.

وبالجملة فالحجّة الأولى منقوضة بالفصول ، والثانية بالخواص. ومذهبهم باطل من الأصل ، لأنّا لا نعني بالحركة إلّا تغير الموضوع في صفاته تغيرا على التدريج ومعلوم أنّ هذا البدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل ، فانّ التبدل حالة نسبية وأمر إضافي والمتبدل ليس كذلك. ولأنّ التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل إلّا عند المتبدل فهما إن كانا مثلين لزم اجتماع المثلين وإن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنّهما يجتمعان فيلزم اجتماع الضدّين ، هذا خلف.

فتعين الاحتمال الرابع : وهو أن يكون معنى الحركة في المقولة تغير الموضوع

---

(١) وربما تمادى بعضهم في مذهبه حتى قال : والجوهر منه قار ومنه سيال هو الحركة في الجوهر أي الكون والفساد. الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٩٣.

من نوع منها إلى نوع آخر. [١]

الأمر الثاني : في جنس الحركة [٢]

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدين ـ قدّس الله روحه ـ عن الحركة تحت أيّ مقولة تقع من المقولات؟

فأجاب بأنّ الرئيس استشكل هذا الموضع [٣]. وتحقيقه أن نقدّم له مقدمة ، فنقول :

من الناس من جعل لفظة الحركة واقعة على ما تحتها بالاشتراك البحت ، وهو خطأ ؛ فإنّ مفهوم التغير على التدريج أمر شامل لما تحته ولكلّ ما يقال له حركة.

ومنهم من قال : إنّها مقولة على ما تحتها بالتشكيك قول البياض على بياض الثلج والعاج ، فانّ من الخروج التدريجي ما هو سريع ومنه ما هو بطيء وللسريع طرفا قلة وهو البطء وكثرة هو الحصول الدفعي ، وللبطء طرفان أيضا هما السريع والسكون. وأيضا الحركة كمال أوّل لما بالقوة ومعنى الكمال هنا وجود ما لم يكن ، والوجود مقول بالتشكيك على أشخاصه.

وقد اعترض على الثاني [٤] بأنّ الشيء إنّما يكون مقولا على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوته لأحدها قبل ثبوته للآخر وهنا ليس كذلك ، فانّه ليس

---

(١) وهو مختار الشيخ والرازي أيضا ، حيث قال في الشفاء : «والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير.» وقال في المباحث : «والحقّ هو هذا القسم الأخير وما عداه باطل».

(٢) راجع أرسطوطاليس ، الطبيعة ٢ : ٧٨٠.

(٣) راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

(٤) أنظر الاعتراض في الشفاء ، والمباحث المشرقية ١ : ٦٨٧. راجع أيضا شرح المقاصد ٢ : ٤٣٧.

كون النقلة كمالا بسبب كون الاستحالة كمالا ولا بالعكس ، بل يجوز أن يكون وجود النقلة سببا لوجود الاستحالة ، وحينئذ يكون التقدم والتأخر عائدين إلى الوجود ، وهذا كما أنّ أنواع العدد لما لم يكن شيء منها علّة لكون الآخر عددا بل لكونه موجودا [1] لا جرم كان كون العدد مقولا عليها بالتواطؤ أو التشكيك عائدا إلى الوجود ، فكذا هنا.

وفيه نظر ، فانّه ليس أسباب المقولية بالتشكيك منحصرة في التقدّم السببي والتأخر ، فإنّ بياض الثلج ليس أولى بأن يكون متقدّما على بياض العاج من العكس بل لا تقدم لأحدهما على الآخر في البياضة ومع ذلك فالتشكيك ثابت فيه ، كذا هنا.

إذا ثبت هذا فنقول : اختلف الناس هنا فقال بعضهم : إنّ الحركة نفس مقولة أن ينفعل. وبعضهم منع من ذلك.

واحتج المانعون : بأنّ الحركة مقولة بالتشكيك على ما تقدّم ولا شيء من المقولات بمقول على ما تحته بالتشكيك ، فالحركة ليست بمقولة.

وقد سلف ضعف قولهم في مقوليّتها على ما تحتها بالتشكيك. ولأنّ مقوليتها على ما تحتها بالتشكيك لا يمنع من كونها مقولة ، فانّ الجدة وهي كون الشيء محاطا بغيره بحيث ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك ، فانّ جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه ، فكذلك هنا.

وهو ضعيف ، لأنّهم يشترطون في مقولة الجدة الخروج عن الشيء احترازا من الجلد. نعم يمكنهم التمسّك بأنّ مقولة أن ينفعل ليست وجودية وإلّا تسلسل ، والحركة لا شكّ في أنّها وجودية ، فليست مقولة أن ينفعل.

---

(١) مثلا : الاثنينية قبل الثلاثية في الوجود لا في مفهوم العددية ، لأنّ العددية لهما معا.

واحتج القائلون بأنّها مقولة «أن ينفعل» بوجهين : [١]

الوجه الأوّل : الحركة التغير على التدريج ، والتغير اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى ، وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال ، فإذن الحركة نفس مقولة أن ينفعل.

وهو ممنوع ، فانّ الحركة ليست نفس الانفعال ، بل أمر يلزمه ذلك.

الوجه الثاني : «أن ينفعل» إمّا أن يكون نفس الحركة أو نسبة الحركة ، فإن كان نفس الحركة فإمّا نفس الحركة المطلقة أو نفس حركة مخصوصة ، والأوّل يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل أنّ «أن ينفعل» مقولة ، والثاني يوجب أن تزيد المقولات على العشر [٢] ، لأنّه ليس بعض أقسام الحركة بأن يجعل مقولة أولى من بعض.

وإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة الحركة إلى المحلّ فامّا أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى المحلّ أو عن نسبة حركة خاصة إلى المحل ، والأوّل يوجب جنسية الحركة ، لأنّ نسبة الشيء إلى المحلّ لما كان جنسا فلأن يكون ذلك الشيء في نفسه جنسا أولى فتزيد المقولات على العشرة. وإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة حركة خاصة إلى المحل فليس نسبة بعض الحركات بأن تكون مقولة أولى من البعض. ولأنّه إذا كانت النسبة مقولة فالشيء الذي له النسبة أولى بأن تكون مقولة ، فالحركة ليست مقولة «أن ينفعل».

وفيه نظر ، فإنّ «أن ينفعل» هو تأثير الشيء عن غيره على التدريج ، فهو يستلزم الحركة ، وملزوم الشيء غيره. والقسمة في الثاني غير حاصرة. والزيادة على المقولات على تقدير كون أن ينفعل حركة خاصة حيث لا أولوية ، ممنوعة لجواز أن

---

(١) راجع نفس المصادر.

(٢) في النسخ : «عشرة».

يكون بعض الحركات أولى ، ولا يلزم من كون النسبة جنسا كون ماله النسبة أولى بالجنسية ، وجاز أن تكون نسبة حركة خاصة أولى.

المسألة الخامسة : في المقولات التي تقع فيها الحركة

ذهب الأوائل إلى أنّ الحركة إنّما تقع في مقولات أربع : الكم والكيف والأين والوضع[1] ، فالكلام هنا يقع في مقامات خمسة :

المقام الأوّل : في وقوع الحركة في الكم

وهو على نوعين :

---

(١) هذا هو المشهور من قدماء الحكماء. قال الشيخ : «إنّ الحركة إنّما تقع في المقولات الأربع التي هي : الكيف والكم والأين والوضع.» الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ١٠٧ ؛ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من طبيعيات النجاة. راجع أيضا الغزالي ، مقاصد الفلاسفة : ٣٠٥ ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل (ابن سينا ـ في الطبيعيات).

وأمّا أرسطو فقد جعل أنواع الحركة ستة : «التكوّن ، والفساد ، والنمو ، والنقص ، والاستحالة ، والتغير بالمكان.» منطق أرسطو ١ : ٧٣. والظاهر من عباراته انّه يجعل الحركة في ثلاث مقولات وهي : الكيف والكم والأين ، بحيث تتلخص الست المذكورة في هذه الثلاث ، وأنّه لا يقول بوقوعها في مقولة الوضع. راجع أيضا المقالة الخامسة من طبيعياته ، تحقيق : عبد الرحمن البدوي. يقول فيه : «الحركة ... إنّما هي في الكيف والكم والحيث فقط» ، ويقول أيضا : «فواجب ضرورة أن تكون الحركات ثلاثا : حركة الكم ، وحركة الكيف ، والحركة في المكان.» ص ٥١١.

وعددها عند الكندي ست : الكون ، والفساد ، والاستحالة ، والربو ، والاضمحلال ، والنقلة من مكان إلى مكان. رسائل الكندي ٢ : ٢٢. ويفصل القول في هذا التقسيم في رسالته في «الجواهر الخمسة». ونجده في مكان آخر يصنّفها إلى قسمين رئيسيين : إمّا مكانية وإمّا غير مكانية ، والأخيرة إمّا ربو وإمّا نقص وإمّا كون وإمّا فساد وإمّا استحالة. المصدر نفسه ١ : ٢٥٩.

وهي عند صدر المتألهين خمس بإضافة الحركة في الجوهر إلى الأربع المشهورة من الحكماء. الأسفار ٣ : ٧٨.

النوع الأوّل : التخلخل والتكاثف الحقيقيان.

وقد عرفتهما فيما سبق. [١] ولا شكّ في أنّ الأجسام تقبلهما فيصير الجسم أصغر ممّا كان ، من غير فصل جزء منه ويصير أكبر ممّا كان ، من غير انضياف جزء إليه. [٢] واستدلوا عليه بأمور : [٣]

الأمر الأوّل : الجسم مركب من المادة والصورة ، وليس للمادة حجم في ذاتها ولا مقدار مختص بها ، وإذا لم تكن مستحقة لمقدار معين كانت نسبة المقادير إليها واحدة ، وإلّا كان لها في خاص ذاتها مقدار معيّن حتى يكون قابلا لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ، ولما لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير ، فأمكن أن تخلع المادة مقدارا وتتصف بأزيد منه أو بأنقص فأمكنت الحركة الكمية فيه.

الأمر الثاني : الجسم سواء قلنا : إنّه مركّب من المادة والصورة أو لا ، فانّ له مقدارا زائدا على حقيقته فيكون من حيث هو هو عديم المقدار فكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة. ولأنّ نصف الجسم البسيط وكلّه متساويان في الحقيقة متفقان في الطبع ومختلفان بالمقدار فمقدار النصف نصف مقدار الكل. والمتساويان في الطبيعة متساويان في قبول العوارض ، والمقدار من جملة العوارض ، فأمكن أن يتصف كلّ من النصف والكلّ بمقدار صاحبه من غير زيادة شيء إليه حتى يصير الجزء على مقدار الكل ولا نقصان شيء منه حتى يصير الكلّ على مقدار الجزء ، فأمكن التخلخل والتكاثف الحقيقيان.

---

(١) في المجلد الأوّل ، ص ٤٩٩ (الباب الثالث في اللطافة والكثافة).

(٢) كالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخا. مقاصد الفلاسفة : ٣٠٨.

(٣) راجع حكمة العين : ٤٣٢ (المبحث الرابع : في ما فيه الحركة) ؛ كشف المراد : ٢٦٦ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨١ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٠٥ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٧.

الأمر الثالث : القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء [١] ، فإمّا أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال ، وإمّا أن يكون الجسم الكائن فيها تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخلية المكان ، ثمّ كثّفه برد الماء أو تكاثف بطبعه [٢] فيرجع إلى

---

(١) وبهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جدا بهاء الورد. شرح المواقف ٦ : ٢٠٥. وهذه التجربة عند القدماء تشابه ما توصلت إليه التجارب في القرون الأخيرة ، مثل تجربة انجليستا توريشلي (Evangelista Torricelli) (١٦٠٨ ـ ١٦٤٧) الذي أخذ انبوبة بطول متر واحد (١٠٠ سم) مملوءة بالزئبق ووضعها في إناء من الزئبق فشاهد أنّ الزئبق ينخفض في الانبوبة إلى ارتفاع ٧٦ سم وترك مسافة ٢٤ سم خالية من الزئبق. وبعده قام باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) (Pascal) بتجارب متممة لعمل توريشلي بالقرب من سطح البحر وعلى ارتفاعات مختلفة وقام بأخذ القياسات فيها وتوصل إلى هذه النتيجة ، وهي : انّ ضغط الهواء المحيط بالكرة الأرضية (atmospheric pressure) يساوى وزن عمود طوله ٧٦ سم من الزئبق على السنتيمتر المربع الواحد عند سطح البحر وكلما ارتفعنا أكثر عن مستوى سطح البحر ينخفض الضغط الجوي ، ولذا ففي كلّ عشرة أمتار ينزل عمود الزئبق مليمترا واحدا ويزداد الفراغ في الانبوبة.

وعلى أثر هذه التجارب يمكننا إثبات الخلاء وأنه ليس بمحال ، وأنّ صعود الماء في القارورة ليس بسبب السحب من الداخل وإنّما بسبب ضغط الهواء من الخارج.

وقد كان أرسطو يقول بعدم وجود الخلاء ، وحتّى بعد قرون فإنّ جون ديكارت كان يعتقد بذلك وكان السجال بين الفلاسفة لمدة ألفي سنة دائرا حول خوف الطبيعة من الفضاء الخالي (horror vacui) ، لذلك كانوا يقولون بأنّ الطبيعة فورا تملأ كلّ جو خالي يجاورها وأنّ ذلك يمنع من وجود الخلاء.

وعلى هذا فإنّ تجارب توريشلي وباسكال في القرن ١٧ م أثبتت وجود بعض المحدودية في قدرة الطبيعة من منع وجود الخلاء. وهما أطلقا سراح العلم من وحشة الخلاء وإن كانا مسبوقين في هذا القول ببعض الفلاسفة والعلماء الإسلاميين وغيرهم. والجدير بالذكر أنّ الخلاء المطلق والفضاء الخالي من كلّ شيء لا يمكن تحصيله بالأجهزة الموجودة في عصرنا الحالي ، وأنّ ما يمكن تحصيله في الحقيقة هو الخلاء النسبي.

راجع كتاب «الفيزياء» ، تأليف ديويد هاليدي ـ رابرت رزنيك ـ Physics ـ (D.Halliday .R.Resnick).

(٢) ق : «لطبعه».

حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إيّاه خارجا عن طبعه ، وذلك هو المطلوب. [١]

الأمر الرابع : تصدّع الأواني عند غليان ما فيها إمّا أن يكون بسبب حركة ما فيها ، أو بسبب حركة ما هو خارج عنها.

والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون بسبب حركة مكانية أو مقدارية ، والأوّل محال لأنّ تلك الحركة إن كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينقل الإناء لأنّ نقل الإناء أسهل من تصدعه ، وإن كانت إلى جهات مختلفة ، صدر عن الطبيعة الواحدة أفعال متضادة وهو محال.

ولا يجوز أن تكون تلك الحركة بشيء من الخارج ، كما يظن أنّ النار تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجما فينصدع الإناء ، لأنّ ذلك الخارج إمّا أن يدخل ثقبا خالية ، أو يحدث ثقبا ويدخلها. والأوّل باطل لبطلان الخلاء. وبتقدير صحّته إذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب زيادة حجم الجسم كلّه بل وجب أن يكون على ما هو عليه.

والثاني إمّا أن يزيد في الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدثة أو بعده ، والأوّل محال لأنّ نفس المماسة لا توجب زيادة الحجم. نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها ، ولا يجب أن ينصدع الإناء. ولأنّ السخونة تحدث كثيرا لا بسبب نار واصلة إليه بل لتسخن المحوى من تلقاء نفسه. ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ ، لأنّ تلك الزيادة إن لم تكن حاصلة قبل الانصداع فهو محال ، لأنّ الزيادة إنّما حصلت بالنفوذ في الإناء

---

(١) وفي شرح المواقف : «فهذا الذي ذكرناه في إثبات التخلخل يعطي ويثبت انيّته وتحقّقه ولا يفيد العلم بعلّته» ثمّ يشرح لميته ومصحّحه ، فراجع ٦ : ٢٠٥. وأيضا مقاصد الفلاسفة : ٣٠٨ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٧.

والنفوذ بالحركة ، وكلّ حركة منقسمة فكلّ آن يفرض النفوذ فيه حاصل يكون قد حصل [١] قبله فتكون الزيادة حاصلة قبل ذلك. [٢] وإن حصلت الزيادة بعد الانصداع فهو محال لوجهين :

الوجه الأوّل : الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع لمالئ آخر حتى يثقبه ويشقه.

الوجه الثاني : إذا كان الانشقاق بسبب زيادة وقد حصلت قبله وجب أن يحصل الانشقاق قبل أن يحصل الانشقاق ، وهو محال. إلّا أن يقال : دخل شيء وخرج مثله فيكون الحجم في مقطع بحاله لم يزدد إلى وقت الانشقاق ، لكن يعود الإشكال بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج مثله. وحيث بطلت هذه الأقسام ثبت أنّ الانشقاق إنّما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا بمداخلة جسم آخر فيه ، بل بواسطة سخونة الموجبة لانتشار حجمه وزيادة مقداره ، وهو المطلوب.

واعترض على الأوّل والثاني بأنّه يلزم منه أن تصير العناصر بأجمعها على قدر الذرة ، وأن تصير الذرة على مقدار العناصر بجملتها ، والضرورة قاضية ببطلانه. وأن يجوز التخلخل والتكاثف على الأفلاك.

وقد فرق بينهما بأنّ الجزء ما دام يكون جزءا للكل امتنع قبوله لمقدار الكلّ ، وإذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار ، والفلك يستحيل عليه الانفصال ، وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كله ، وليس جسم آخر غير الفلك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك. والعناصر يجوز عليه الانفصال ويوجد أيضا جسم غيره على طبيعته

---

(١) ق : «حصلت».

(٢) كذا ، والعبارة في المباحث هكذا : «وكلّ حركة منقسمة فلا يفرض آن في زمان النفوذ إلّا وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك.» ١ : ٦٩٠.

فيصحّ الكلام فيه. [١] لكن هذا الفرق قد عرفت ضعفه.

ويلزمهم أيضا أن لا يكون شيء من المواد مستمرا على مقدار معين لعدم استحقاقها لذلك القدر ، لكن كثير من الأجسام تبقى مقاديرها دائما وأكثريا. على أنّ ذلك كلّه مبني على كون المقدار عرضا وهو ممنوع. وعلى نفي الجزء ، إذ لو ثبت لاستحال أن ينتقص مقدار عمّا كان عليه إلّا بواسطة زوال شيء عنه ، ولا يزيد إلّا بواسطة انضمام غيره ، فلا يتحقّق التخلخل والتكاثف.

وقد اعتذر عن صيرورة العناصر في قدر الذرة وبالعكس بأنّ لكلّ جسم حيزا معيّنا من المقدار يكون طبيعيا له والزائد عليه أو الناقص يكون قسريا ، ولذلك القسر أيضا حدّ محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات ، فاندفع ما قالوه.

وكان ثابت بن قرّة ينكر هذه الحركة. واحتجّ عليه [٢] بأنّه لو قبلت المادة أيّ مقدار كان أمكن أن يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء خمسة أذرع عند انقلابه هواء ، أو عنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة أذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل في الهواء مقدار الأصغر وعنصر الماء الأصغر قبل عند صيرورته مقدارا أعظم. والحس يكذبه ، فانّا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار ، ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضا مختلفين.

وجوابه ما تقدّم من أنّ لكلّ مادة حظا من المقدار تستحقه بطبعها [٣] وحظا آخر تستحقه عند وجود القاسر ، وأنّ لكلّ واحد حدودا معلومة لا يتعدّاها.

---

(١) المباحث المشرقية ١ : ٦٩١.

(٢) أنظر الاحتجاج والجواب عنه في شرح المقاصد ٢ : ٤١٨.

(٣) في النسخ : «بطبعه».

النوع الثاني : النموّ والذّبول [١]

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر ، فإمّا أن تكون تلك الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه مشتبهة بطبيعته ، وإمّا أن لا تكون كذلك. والأوّل هو النمو وضدّه الذبول.

وفرق بين النمو والسمن ، والذبول والهزال : أنّ الواقف في النمو قد يسمن كما أنّ المتزايد في النمو قد يهزل ؛ والأصل فيه أنّ الزيادة إن أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه ، فذلك هو النمو. وأمّا الشيخ [٢] إذا سمن فانّ أجزاءه الأصلية قد جفّت وتصلّبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك أجزاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا ، نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نموا فيه بالحقيقة ، لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء

---

(١) عرّف الجرجاني «النمو» بانّه : «ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار ، نسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم. أمّا السمن ، فإنّه ليس في جميع الأقطار ، إذ لا يزداد به الطول. وأمّا الورم فليس على نسبة طبيعية.» التعريفات : ٣١٦. وعرف الذبول بانّه : «انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية.» ص ١٤٣.

وانظر البحث في : الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل ، والفصل الثامن من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ؛ طبيعيات النجاة ، فصل في الحركة ؛ المباحث المشرقية ١ : ٦٩٢ ؛ شرح حكمة العين : ٤٣٤ ؛ مقاصد الفلاسفة : ٣٠٨ ؛ كشف المراد : ٢٦٧ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٢ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٠٧ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٧.

(٢) وسن الشيخوخة من نحو ستين سنة إلى آخر العمر. شرح حكمة العين : ٤٣٤.

الأصلية إلى الزيادة ، فهذا هو النمو. [١]

واعترض بوجوه :

الوجه الأوّل : الأجزاء الأصلية والزائدة باقية كلّ واحد على مقداره الذي كان ، نعم ربما تحرك كلّ واحد منها في أينه أو وضعه أو كيفه ، لكن ذلك في الحقيقة ليس حركة في الكم.

الوجه الثاني : النامي إمّا أن يكون فيه شيء ثابت أو لا ، فإن كان فالثابت إمّا أن يكون هو الصورة فقط ، أو المادة فقط ، أو المجموع.

والأوّل محال لاستحالة بقاء الصورة عند تبدل المادة ، لامتناع الانتقال على الصور. ومحال أن تكون المادة باقية ، لأنّ الباقي إن كان كلّ المادة فهو محال ، لأنّ البدن دائما يتصل به شيء وينفصل ، فهو دائما في التحلل والاستخلاف لشيء آخر.

وإن كان الباقي ما هو الأصل ، وأمّا الزائد عليه فيكون في التحلّل فهو محال ، لأنّ الغذاء إذا اتصل به تشبه بطبيعته فإن صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع أن يكون بعض الأجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية ، لأنّ البدن ينتهي تحليل تركيبه إلى الأعضاء البسيطة ، وكلّ واحد من الأجزاء المفترضة في كلّ واحد منها على طبيعة واحدة ،

---

(١) وفي شرح المواقف نقلا عن الرازي أنّه قال : «والمشهور أنّ النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي.» ونقل عنه الاعتراضات التالية المذكورة في المباحث المشرقية ، ثمّ قال : «فالقول ما قاله الإمام. واعلم أنّه إذا عدّ النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها أيضا.» ٦ : ٢٠٩. وفي شرح حكمة العين عدّ السمن والهزال أيضا كالنمو والذبول من أقسام الحركة في الكم. وأسند هذا القول إلى قطب الدين الشيرازي أيضا في شرحه للقانون. شرح حكمة العين : ٤٣٤.

فلم يكن البعض بالبقاء الدائم والبعض بالتحلّل أولى من العكس. وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحده به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه.

وإن لم تكن المادة باقية ولا الصورة فلا يكون المجموع باقيا ، بل يكون بقاؤه بحسب الحس. ثمّ هذا أيضا محال ، لأنّ زمان حركة النمو منقسم إلى غير نهاية ، فهناك مراتب في الزيادة كلّ واحد منها آني الوجود ، لأنّ المرتبة الواحدة منها [١] لو بقيت أكثر من آن واحد انقطعت الحركة. فثبت أنّ الشخص متبدل بحسب تلك الزيادة ، فإذن هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور ، وهو محال.

الوجه الثالث : سلّمنا أنّ في النامي شيئا محفوظا غير متبدل الذات ، لكن الحركة لا بدّ لها من متحرك باق في جميع زمان الحركة ولا بدّ من تغير حاله ، فالمتحرك هنا إمّا أن يكون هو الأصل وهو لم يتغير حاله ، لأنّه [٢] بعد النمو وقبله على حالة واحدة. وإمّا أن يكون هو الجملة والمجموع الحاصل ، فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا بدّ وأن يكون موجودا من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

الوجه الرابع : سلّمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة ، لكن ذلك المتبدل [٣] ليس بحركة ، لأنّ الحركات إنّما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

والجواب عن الأوّل : أن يقال : الأصل والزيادة لا تنافي الحركة ، فإنّ انضمام الزيادة إلى الأصل يفيد الأصل مقدارا زائدا إذا اتحدت به ولا نعني بالحركة في النمو إلّا ذلك.

---

(١) ق : «فيها».

(٢) في النسخ : «إلّا» ، وما أثبتناه طبقا للمعنى والمباحث.

(٣) في المباحث : «التبدل».

وعن الثاني : أنّ في النامي أجزاء أصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة ، وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتجّ الشيخ [١] على بقاء بعض الأجزاء ببقاء الشامات وأنداب [٢] القروح.

وهو ضعيف ، لاحتمال أنّ الأجزاء الغذائية لما وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به.

وقول المشكك : الزيادة لما اتّصلت بالأصل وتشبّهت بطبيعته لم يكن البعض أولى بالتحليل من البعض. ممنوع ، لأنّ التخصيص يجوز اسناده إلى الفاعل المختار. وأيضا الزيادة ربّما [٣] تتميز عن الأصل في الاستحكام والقوّة ، لأنّ الأجزاء الغذائية لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت في معرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة ، والأصلية لما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي وهو الحركة.

وعن الرابع : [٤] بما تقدّم من أنّ المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادين ، بل يكفي في ذلك نوع من التقابل.

ثمّ إن سلّمنا أنه لا بدّ من التضاد ، فالصغير والكبير الذين يتحرك بينهما النامي والذابل [٥] ليس الصغير والكبير الإضافي ، بل الطبيعة جعلت للأنواع

---

(١) راجع الفصل الثامن من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء : ١٤٣.

(٢) أنداب وندوب جمع الجمع أو جمع النّدبة ، وهي أثر الجرح الباقي على الجلد إذا لم يرتفع عنه.
القاموس المحيط ١ : ٢٩٤ ؛ تاج العروس ٤ : ٢٥٢.

(٣) ق : «إنّما».

(٤) ما أجاب المصنف عن الوجه الثالث.

(٥) في النسخ : «الزابل» غير منقوطة والزاء المعجمة ، وما أثبتناه هو الصحيح.

حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لا تتجاوزها [١] وتتحرك فيما بينهما [٢] ، فيكون العظيم هناك عظيما في ذاته ولا يصير صغيرا بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع. وكذلك القول في الصغير ، وإذا كان كذلك كانا متضادين.

---

(١) في الشفاء : «تتعداها».

(٢) في النسخ : «بينها» ، والصحيح ما أثبتناه.

المقام الثاني : في وقوع الحركة في الكيف

قد عرفت أنّ أقسام الكيف أربعة فلنتكلم في كلّ واحد منها :

القسم الأول : الانفعالات والانفعاليات [١]

وإنّما تثبت فيها الحركة بشرطين :

الشرط الأوّل : [٢] أنّ حواملها قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية ، فانّ التغير لو لم يثبت لم تتحقق الحركة التي هي عبارة عن تغير ما ، وبقاء الطبيعة لو لم يتحقق حالة التغير لم يكن ذلك حركة ، بل كونا وفسادا.

وقد اختلف الناس هنا ، فالمحقّقون على جواز التغير وثبوت الاستحالة [٣] في الكيفيات. وظن بعض من لا مزيد تحصل له أنّه لا يجوز أن تتغير كيفياتها المحسوسة ، وأنكر الاستحالة وزعم أنّ البارد لا يصير حارا ولا الحار يصير باردا.

ولما كذّبهم الحس في ذلك حيث يشاهد تسخن الماء ، افترقوا إلى فرقتين : [٤]

الفرقة الأولى : الذين أنكروا الاستحالة والكون [٥] معا فزعموا أنه لا يوجد شيء من الأجسام بسيطا على صرافته بل كلّ جسم يوجد فانّه يكون ممتزجا من كلّ

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٦٩٥ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٠٩ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٢٠.

(٢) ويأتي الشرط الثاني في ص ٣٩٢.

(٣) «Alteration الاستحالة هي التحوّل من حالة إلى أخرى ، وهي عند «أرسطو» تغير في الكيف ، أي صيرورة الشيء شيئا آخر ، وتستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التبدل في الأعراض لا في الجواهر.

جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ١ : ٦٥.

(٤) راجع شرح الإشارات ٢ : ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ؛ الفصل الرابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ؛ كشف المراد : ٢٦٧.

(٥) أنظر تفصيل مذهبهم في الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

الطبائع ، بحيث إذا أخذنا جسما أرضيا في الحس أو مائيا أو هوائيا أو ناريا فانّه يشتمل على أجزاء على طبيعة اللحم وعلى أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة العنب إلى غير ذلك من جميع المركبات ، لكنّه يسمى باسم الغالب عليه ، فإذا لقيه جسم آخر يكون الغالب فيه غير الغالب الأوّل برز ذلك المغلوب من الكمون [١] وحاول مقاومة ما كان غالبا. ولا شكّ أنّها حال بروزها تختلط بالأجزاء التي كانت غالبة عليه فتحس بجملتها إحساسا لا يمكن التمييز بين آحادها فيتخيل الحس هناك أمرا ممتزجا منهما كالحار والبارد إذا امتزجا. وهؤلاء هم «أصحاب الخليط». [٢]

ثمّ من هؤلاء من يقول : إنّ الجسم فيه مثلا أجزاء حارة وباردة ، وليس واحد منهما كامنا ، لكنّه إذا صار باردا فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس.

الفرقة الثانية : زعموا أنّ الجسم البارد إذا صار حارا فذلك لأنّه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية ، وإذا اختلطت بالبارد أحس شيء متوسط بين الحار

---

(١) الكمون : «Immanence صفة ما هو كامن وهو مرادف للبطون. ويعرفه الخوارزمي بانّه : «استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره ، وكالدهن في السمسم.» مفاتيح العلوم : ٨٤.

(٢) وهم انكساغورس وأصحابه. شرح الإشارات ٢ : ٢٧٨. وانكساغورس (٥٠٠ ـ ٤٢٨) أوّل من قال بالكمون والظهور. وكان يعتقد أنّ الأشياء موجودة بعضها في بعض على ما هي ، وأنّ الكلّ في الكلّ ، أي أنّ الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها ، تجتمع في كلّ جسم بمقادير متفاوتة ، ويتعين لكلّ جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه ، بحيث يكون كلّ جسم عالما لا متناهيا يحوي الطبائع على اختلافها كلا منها بمقدار ، فتخلف الظواهر والأسماء. فالكون ظهور عن كمون ، والفساد كمون بعد ظهور ، دون أي تغير في الكيفية. راجع الشهرستاني ، الملل والنحل (رأي انكساغورس) ؛ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ٤١ ؛ الفصل ٥ : ١٨٤. وعند الإسلاميين اشتهر بالقول بالكمون إبراهيم النظام. الفرق بين الفرق : ١٤٢.

والبارد. [١]

ويدل على الاستحالة أنّا نحس بحرارة الماء بعد برودته ، فتلك الحرارة إن حصلت بالتسخين لا بمداخلة النار ومازجتها فهو المطلوب ، فإنّ الماء قد كان باردا ثمّ لما سخناه بالنار خلع تلك الكيفية ولبس كيفية الحرارة وهذا هو معنى الاستحالة. وإن حصلت بمداخلة النار ومازجتها ، فتلك النار إمّا أن ترد عليه من الخارج أو لا من الخارج. وإن لم تكن من الخارج فإمّا أن تكون قد حدثت الآن بأن انقلب بعض أجزاء الماء نارا ، أو كانت موجودة فيه لكنّها كامنة فيه لا تظهر للحس إلّا عند مجاورة الحار.

فالمذاهب الباطلة ثلاثة :

المذهب الأوّل : الكمون ، ويدل على إبطاله وجهان : [٢]

الوجه الأوّل : الكمون إمّا أن نعني به المداخلة ، أو معنى آخر غيره. والأوّل باطل لما ثبت [٣] من استحالة تداخل الجسمين. ثمّ لو جوزنا ذلك فهاهنا إمّا أن يكون مع كلّ جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه ، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون البعض دون البعض. والثاني لا يخلو إمّا أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة ، أو غير قابلة لها. والأوّل يقتضي وجود الاستحالة. والثاني يقتضي أن نحس ببعض أجزاء الماء في غاية البرد وبعضها في غاية السخونة. وأيضا فليس البعض بذلك أولى من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء. وأمّا إن وجد مع كلّ جزء في الماء جزء من النار ، فلا يخلو إمّا أن تنكسر

---

(١) والمذهبان متقاربان ، فانّهما يشتركان في أنّ الماء مثلا لم يستحل حارّا لكن الحارّ نار تخالطه. ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء ، والثاني يرى أنّها وردت عليه من خارجه. راجع شرح الإشارات ٢ : ٢٧٩. والعبارة من الشيخ في الشفاء : ١٠٢.

(٢) راجع طبيعيات النجاة : ١٨٠ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع).

(٣) في المجلد الثاني ، ص ٤٦١.

صرافة كلّ واحد بصرافة الآخر أو لا تنكسر.

فإن انكسرت تثبت لا محالة ، وإن لم تنكسر فلا يخلو إمّا أن يكون الملاقي لأحد الجزءين ملاقيا للآخر أو لا يكون ، فإن لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وإن كان فإذا لمسنا الماء بأيدينا وجب أن نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كلّ ذلك السطح ، وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كلّه ، لأنّه ليس في [١] ذلك السطح موضع إلّا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان. ولما بطل ذلك بطل ما قالوه.

وأيضا فلأنّ الحار لما كان كامنا بالمداخلة وجب إذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد أن يأخذ المجموع مكانا أعظم وليس كذلك ، فإنّ ظهور الحر قد يتبعه العظم فامّا عند غلبة البارد على الحار فذلك ممّا ينقص الحجم نقصا محسوسا. وليس ظهور البرد يوجب فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم ، لأنّ حكم كلّ واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

فأمّا إذا فسّروا الكمون بانحصار الأجزاء في باطن الجسم فيجب أن يكون باطن الماء البارد أسخن من الماء المتسخن ، لأنّه إذا تسخّن فقد تفرّقت النيران وقبل ذلك فقد كانت مجتمعة فتكون سخونتها أقوى ، لكنّا لا نحس بالحرارة لا في باطن الجسم ولا في ظاهره ، بل ربما نجد باطنه أبرد من ظاهره ، إلّا إذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن وإذا جاورتها النار الخارجية أبرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة.

الوجه الثاني : ظهور الكامن إمّا أن يكون بسبب خارجى أو لا بسبب خارجي. فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهرا أبدا. وإن كان بسبب خارجي فذلك السبب إمّا أن يفيد تلك الأجزاء الكامنة قوّة بها

---

(١) في النسخ : + «كله» قبل «في» ، ولعلّها زيادة من الناسخ.

يقوى على البروز أو ليس كذلك. والأوّل قول بالاستحالة. والثاني لا يخلو إمّا أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له أو لا ، فإن توقّف وجب أن يكون كلّ مستحيل يعظم حجمه عند ما يستحيل لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه. وإن لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاورة المشابه وجب أن تتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض بل هذا أولى ، لأنّ انجذاب الجسم إلى مجاورة الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاورة الأبعد ، بل كان يلزم أن لا يكون انجذاب الكامن إلى الظاهر أولى من العكس.

ولا يقال : الأغلب أجذب.

لأنّا نقول : الذي يلي جسما من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة ، فان فصل شيء فهو مباين لذلك ، إلّا إذا قلنا : بأنّه يشتد القوي عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة. وإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة كانت كامنة فيه عندهم ، فلو كان الأغلب أجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس.

لا يقال : نحن لا نقول بالكمون ، بل إنّ الجسم كان مخلوطا بضدّه وإنّما استحال إلى الحر لأنّ البارد فارق ظاهره وباطنه.

لأنّا نقول : إذا فارق البارد فإمّا أن ينضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسدّ مسدّه ، أو لا ينضاف. فإن لم يكن وجب أن يكون كلّ مستحيل ينقص حجمه ، أو يكون كلّ مستحيل يتخلخل وينفش. وإن كان يسدّ ضدّه مسدّه على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه؟

إلّا أن يقال : الذي لا يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حارا يرد عليه من الخارج ، وذلك تحكم. وأيضا فالحار إذا صار باردا وجب أن لا يصير حارا مرّة أخرى ، لأنّه في أوّل الأمر صار صرفا فكيف يصير بعد صرافته صرفا مرّة

أخرى؟

قال الشيخ : ما معناه النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها ، وكذلك الناريّة الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ، لو [١] لم تكن في الغضا إلّا النارية الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر ، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟ [٢]

واعترض أفضل المتأخرين بأنّ حرارة الأدوية الحارة كالفربيون [٣] إنّما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنّها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض ، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا مثله؟

فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية لكنّها تسخّن بدن الحيّ عند انفعالها عنه بالخاصية.

كان قولا بأنّها تسخّن بالخاصية لا بالكيفية ، وهو خلاف إجماع الأطباء. [٤]

وأجاب أفضل المحقّقين : بأنّ أجزاء النارية التي في الفربيون إنّما لا تظهر

---

(١) في المصدر : + «بل» قبل «لو».

(٢) شرح الإشارات ٢ : ٢٨٢.

(٣) الفربيون : نبات من فصيلة الفربيونيات. متعدد الأنواع وكثير الانتشار. تحوي سيقانه وأوراقه عصارة لبنيّة سامّة وخطرة إذا مسّت العين.

(٤) المصدر نفسه : ٢٨٣.

للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ، فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم وإلّا لزمهم ما مرّ. [١]

وذهب مشايخ المعتزلة [٢] . إلّا الكعبي . [٣] إلى أنّ بعض الأجسام تكمن فيها النار كالحديد والحجر والخشب ولهذا تحصل النار فيها بالقدح. وكالأجسام التي يحصل الدفء منها كالقطن وغيره ، لأنّ فيها أجزاء نارية ولهذا تزداد النار بها اشتعالا كما تزداد بزيادة الحطب ، وكذا الأدهان التي تشتعل بها المصابيح. قالوا : لو لم تكن النار الخارجة بالقدح كامنة في هذه الأجسام لكان الله عَزَّوَجَلَّ يفعلها بالعادة فكان يصحّ في الحجر. وإن رقق وقدح تجديده مموّحة أن لا تخرج النار منه وأن تخرج في الجليد إذا حكّ بعضه فلما عرفنا فساد ذلك دلّ على كونها [٤] في هذه الأجسام. ولا يقدر أحدنا على الحرارة فيجعلها متولدة عن القدح الذي نفعله.

لا يقال : كان يجب أن يحترق الخشب لما فيه من النار. [٥] وأن يظهر لنا عند اللمس.

لأنّا نقول : لا نسلّم الملازمة فانّ أجزاء النار إذا كانت قليلة متفرقة في مواضع وفيها صلابة غالبة تمنعها من التأجج لم يجب ما ذكرتم. ولا نجدها عند اللمس لغلبة الأجزاء التي لا نار فيها على ذلك الجسم. ولا يجب أيضا ظهورها وإن سحقنا ذلك الجسم لأنّها تتبدّد لقلتها.

قال قاضي القضاة : لا يمتنع أن يكون سبب ذلك أنّ الله تعالى قد أجرى

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) منهم الاسكافي وأبو الهذيل وإبراهيم النظام ومعمّر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر وأبو رشيد ، كما في مقالات الإسلاميين : ٣٢٨ . ٣٢٩ ؛ مكدرموت ، الشيخ المفيد : ٢٨٧.

(٣) عدا ضرار بن عمرو ، كما في مقالات الإسلاميين : ٣٢٨.

(٤) ج : «كمونها».

(٥) والقائل بهذا ضرار بن عمرو ، كما في المصدر نفسه.

العادة أن لا تنبت الشجرة إلّا عند وقوع الشمس عليها فتتشبث بذلك أجزاء نارية حتى لو صحّ ما يقال : إنّ هاهنا مواضع لا تطلع عليها الشمس جاز أن لا يشتعل الحطب. وبعضهم أوجب وجود النار في الهواء فقط دون غيره من الأجسام. وعند المشايخ يصحّ وجودها فيه ، لكن لا تكون مقصورة عليه دون غيره من الأجسام.

واعلم أنّه لو ادّعى في إبطال الكمون الضرورة أمكن. والملازمة في دليلهم ممنوعة ، لجواز أن يحدث بسبب القدح فإنّه يؤثر سخونة ويكون الجرم مستعدا للاشتعال بسبب دهنية فيه ، وكون بعض الأجسام يحصل منها الدفء لسخونة مزاجه أو لشدّة التصاقه لا باعتبار وجود نار فيه ، وإلّا لاحترق.

واعتذارهم بالصلابة فاسد ، فإنّ أوّل جزء من أجزاء النار إذا قرّب إلى خشب الكبريت فانّه يؤثر فيه ، ولا يتأتى هذا العذر في القطن.

المذهب الثاني : الورود وتدلّ على بطلانه وجوه : [١]

الوجه الأوّل : إذا ألقينا نارا يسيرة جدا في جبل من الكبريت عظيم جدّا ثمّ بعّدناها عنه بسرعة فانّ الجبل يشتعل كلّه نارا ولو كان ذلك بالورود من دون الاستحالة لم يكن أكثر من تلك الشعلة الملقاة من [٢] النار.

لا يقال : [٣] النار وإن كانت قليلة المقدار لكنّها شديدة القوة فجاز أن

---

(١) راجع شرح الإشارات ٢ : ٢٧٩ ـ ٢٨١ ؛ الفصل الرابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ؛ طبيعيات النجاة : ١٧٩ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٦٩٨ ـ ٧٠٠ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٢٠.

(٢) في النسخ : «في».

(٣) أنظر الإشكال والجواب عنه في الشفاء : ١٠٨ و ١٠٩.

يستند إليها الأثر العظيم ، كالزعفران اليسير يصبغ الماء الكثير.

لأنّا نقول : فحينئذ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوسا. إلّا أن يقال : النارية لما انفصلت استصحبت [١] شيئا كثيرا من الجسم. فنقول : لم إذا صارت صرفة ليس معها الرقيق تعود إلى عظمها؟

الوجه الثاني : الجمد إذا وضع على شيء بردّه ، فإن كان لتخلل أجزاء جمدية نافذة في ذلك الجسم من غير أن يطرد شيئا من أجزاء الجسم الأوّل وجب أن يزداد حجمه عند البرودة ، وإن طرد مثل نفسه وجب أن لا ينتقص الحجم عمّا كان ، لكن الشيء إذا برد انتقص حجمه عمّا كان ، وإن طرد أكثر من نفسه لم يعد إلى الحجم الأوّل إلّا بمخالطة حار أكثر من البارد النافذ حتى يعود إلى الحجم الأوّل ، فيكون البارد أقوى في التأثير من الحار وهو باطل على مذهبهم.

الوجه الثالث : [٢] الأجزاء النارية إذا نفذت في الماء فلا بدّ لذلك النفوذ من سبب ، فإن كان لقوّة طبيعية وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة. وإن كان سببا خارجيا فذلك الخارجي كيف يسبلها [٣] عن مجاورة مشاكلاتها ويخلطها بضدها؟

الوجه الرابع : السخونة قد تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخّن ، كالجسم اليابس الصلب إذا ماس مثله [٤] مماسة عنيفة وحك أحدهما بصاحبه حكا شديدا فإنّ المحكوك يتسخّن وقد يحترق من غير وصول نار غريبة إليه.

---

(١) في النسخ : «استصحب» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) أنظر في الشفاء : ١١٠.

(٣) كذا.

(٤) كحجرين أو خشبتين يابستين.

وكذا المخلخل [١] الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا ، كهواء الكير بإلحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول إليه ، فانّه يتسخن لا محالة ، لأنّ السخونة تستلزم التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة أيضا.

وكذا المخضخض [٢] وهو الجسم الرطب السيال إذا حرك قويا فانّه يتسخن أيضا من غير وصول نار غريبة إليه ، لانّه قبل هذه الأفعال غير متسخن وإذا تسخن بها مع أنّا لا نحس بوصول نار غريبة إليه في الحالين وجب اسناد ذلك إلى الاستحالة الحاصلة من هذه الأسباب.

الوجه الخامس : إذا وضعنا جسمين مائعين متشابهين في إناءين أحدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس ، والآخر متخلخل في الوضع مشتمل على فرج صغيرة ومسامّات ضيقة كالخزف ثمّ نسخّنهما بنار واحدة نسبتها إليهما في التأثير واحدة فانّ الذي في المستحصف يتسخّن قبل الذي في المتخلخل وأشدّ منه ، ولو كان التسخن بالنفوذ لانعكس الحال [٣] لسهولة النفوذ فيه دون الآخر ، وليس كذلك.

الوجه السادس : إذا ملأنا إناء ماء وصمّمنا [٤] رأسه جدّا وسخّناه لم يمتنع عن التسخن التام بواسطة شدّ رأسه المانع من خروج شيء منه بحيث تدخل عوضه الأجزاء النارية مع امتناع دخول شيء يعتد به فيه إلّا بعد خروج شيء عنه لامتناع التداخل ، وليس كذلك.

---

(١) راجع السادس من الكون والفساد من طبيعيات الشفاء : ١٢٣.

(٢) راجع المصدر نفسه ، الفصل الرابع : ١١٠.

(٣) بأن يتسخّن الذي في المتخلخل قبل الآخر. شرح الإشارات ٢ : ٢٨٠.

(٤) صمام القارورة : شدادها. المصدر نفسه : ٢٨١.

الوجه السابع : القمقمة إذا ملئت ماء وشدّ رأسها شدا محكما ووضعت في نار قويّة فانّها تنشقّ بعد صيرورة أكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة هائلة تنفر عنها الدواب ، وهي من حيل السحارين [١] ، فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الاستحالة والكون معا.

الوجه الثامن : [٢] الجمد يبرّد ما يوضع فوقه ، والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع وتنفر عن الحار فلا تتحرك إليه بالطبع ، ولا قاسر هناك ، فإذن هو للاستحالة.

اعترض أفضل المتأخرين بأنّ الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعلّه يبرد بالطبع. [٣]

وأجاب أفضل المحقّقين : بأنّه يقتضي أن يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده. [٤]

وفيه منع.

لا يقال : إنّ مجاورتهما سبب لحصول الاستعداد لذلك النفوذ.

لأنّا نقول : هذا اعتراف بالاستحالة.

الوجه التاسع : الإنسان يغضب فتتسخن بشرته من غير وصول نار إليه. [٥]

---

(١) في شرح الإشارات : «المتحاربين».

(٢) أنظره في الشفاء : ١٠٩.

(٣) شرح الإشارات : ٢ / ٢٨١.

(٤) شرح الإشارات : ٢ / ٢٨١.

(٥) وفي الحديث عن أبي سعيد الخدري ، قال : صلّى بنا رسول الله ﷺ يوما صلاة العصر بنهار ثمّ قام خطيبا فلم يدع شيئا يكون إلى قيام الساعة إلّا أخبرنا به. ومنه : «ألا وإنّ الغضب جمرة في قلب ابن آدم أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه.» رواه الترمذي في كتاب الفتن ، باب ٢٦ / ٢١٩١. راجع أيضا مجموعة ورّام ١ : ١٢٣.

وممّا يدل على إبطال الكمون والنفوذ جميع ما يدلّ على وجود الكون والفساد.

واعلم أنّ هؤلاء إنّما صاروا إلى هذين المذهبين الفاسدين باعتبار حكمهم بامتناع كون شيء لا عن شيء ، وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر. [١]

وأمّا المذهب الثالث : [٢] فيدل على إبطاله : أنّ الماء إذا سخن فانّ أجزاءه إن كانت متشابهة لم يتميّز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر ، إلّا [٣] لأجل أنّ القريب أولى لقبول الأثر من البعيد فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن يظهر كلّ السخونة في بعض الماء حتى يصير بعضه كالنار ويبقى الباقي على كمال برودته ، لكن الأمر بخلافه فانّه يظهر بعض السخونة في كلّ الجسم على سبيل التشابه وتظهر في الكلّ ضعيفة ثمّ تشتد.

لا يقال : إنّ ذلك لتخلّل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية.

لأنّا نقول : يلزم أن يقال الحرارة تعدّت من الجزء الأوّل إلى الثالث في الإسخان وتركت الوسط ، وذلك محال مع فرض تساوي الأجزاء كلّها.

---

(١) راجع الفصل الثالث من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

حكمهم بامتناع كون شيء لا عن شيء ، إنكار التغيير في الصورة ، فانّ اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء؟ وحكمهم بامتناع صيرورة شيء شيئا آخر ، إنكار الاستحالة في الكيف ، فانّ الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا؟

والجواب عن الأوّل : بأنّ الهيولى مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها أخرى بحسب استعدادها ، وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض. وعن الثاني : بأنّ الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة ، وهذا ليس ببعيد. راجع شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات ٢ : ٢٧٩ . ٢٨٠.

(٢) وهو قول من يقول : الماء إذا سخن فذلك لأنّه صار بعض أجزائه نارا. راجع المباحث المشرقية ١ : ٦٩٩.

(٣) ساقطة في المباحث.

وإن كانت أجزاؤه مختلفة فاختلافها إمّا أن يكون بحرّ أو برد وحينئذ يمتنع أن نستفيد السخونة مرّة أخرى. وإمّا أن يكون ضعيف السخونة [١] وتتزايد سخونته لأجل المسخن فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة.

وأمّا إن كان اختلافهما بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين الكثيف واللطيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد ، فانّ كلّ واحد من اللطيف والكثيف يبتدي الحرارة والإحراق فيما يقرب منه ثمّ فيما يبعد.

وحيث بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيف المحسوس.

قيل : الجمهور قنعوا في إثبات الاستحالة في هذا النوع من الكيف مطلقا بما ذكرناه ، وأنّه غير كاف ، لأنّ ذلك إنّما يدلّ على وقوع الاستحالة في حرارة بعض الأجسام وبرودتها ، فأمّا في الكلّ حتى يقال : النار مع بقاء ناريتها تبرد ، والأرض مع بقاء أرضيتها تصير رطبة لا على سبيل البلّ ، والماء مع بقاء مائيّته يصير يابسا كيبوسة الأرض لا على سبيل النشف ، والأسود يصير أبيض ، والحلو يصير مرّا ، إلى غير ذلك من الكيفيات المحسوسة ، فلم يشتغلوا به أصلا. نعم ربما حاولوا أنّ الأرض تنقلب ماء وبالعكس ، ولكن ذلك مبحث آخر ، لأنّه فرق بين إثبات أنّ الأرض هل يمكن زوال الصورة الأرضية عنها وتتصف بالصورة المائية؟ وبين أن يقال : الأرض مع بقاء صورتها الأرضية هل يمكن اتصافها بالرطوبة؟

الشرط الثاني : للحركة في الكيف [٢] : أن يكون تبدل هذه الكيفيات لا تقع

---

(١) في العبارة سقط وتشويش ، وهي في المباحث هكذا : «فاختلافها إمّا أن يكون بحرّ وبرد أو بكثافة ولطافة. والأوّل إمّا أن يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ يمتنع أن تشتد السخونة مرّة أخرى. وإمّا أن يكون ضعيف السخونة ...».

(٢) ومرّ الشرط الأوّل في ص ٣٨٠.

دفعة بل على التدريج يسيرا يسيرا. ولم يذكر الحكماء عليه دليلا ، بل قنعوا فيه بالإحساس بانتقال الماء من برودته إلى السخونة ، وانتقال الحصرم من حموضته إلى الحلاوة على التدريج. لكن ليس كلّ ما حدث في الحس دفعة كان في الحقيقة كذلك ولا بالعكس.

أمّا الأوّل : فلأنّ الشيخ حكى حجة في إفساد الشعاع البصري الخارج وهي : أنّه لو كان كذلك كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراعين إلى زمان حركته إلى الثوابت نسبة المسافتين ، فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت عظيم ، فكان يجب إذا فتحنا العين أن لا نرى الثوابت إلّا بعد زمان.

ثمّ زيّفها وقال : من الممكن أن يفرض زمان غير محسوس قصرا تحصل فيه حركة الشعاع إلى الثوابت ، ثمّ إنّه يمكن أن ينقسم ذلك الزمان إلى غير النهاية وحينئذ يحصل فيه جزء نسبته إليه كنسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة ، فهذه النسبة تكون حاصلة مع أنّ الزمان العظيم لا يكون محسوسا. (١)

وهذا تصريح بأنّ ما يكون في الحس دفعة قد لا يكون في الحقيقة كذلك.

وأمّا العكس ، فلأنّ مذهبه : أنّ الصورة الحيوانية تحدث دفعة مع أنّا نرى المني يتكون حيوانا يسيرا يسيرا ، وليس ذلك إلّا أنّه وإن كان متدرجا في الحس لكنّه حاصل دفعة في الحقيقة. فظهر أنّه لا يمكن التعويل في وقوع الحركة في هذه الكيفيات على التدريج المحسوس.

ثمّ الذي يدلّ على فساده أنّ الكيفية إذا تغيرت فإمّا أن لا تبقى مع التغيّر أو تبقى فإن لم تبق فإمّا أن يكون عدمها على التدريج ، وهو محال لما مرّ من إبطال الحصول التدريجي ، أو دفعة واحدة فيكون آنيا ، وحينئذ إن استمر بعد ذلك لم تكن

---

(١) طبيعيات الشفاء ، الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس. نقله الرازي أيضا في المباحث المشرقية ١ : ٧٠٩.

الحركة في الكيف مستمرة لأنّ استمرار الكيف ضدّ استمرار الحركة في الكيف ، أو لا يستمر فتحدث لا محالة كيفية أخرى حدوثا آنيا ، فإن لم يكن بين الآنين زمان تتاليا ، وهو محال. وإن كان لم يكن التغير مستمرا في الحقيقة.

وإن بقيت تلك الكيفية فإمّا أن يكون قد حدث حال تغيرها شيء أو زال شيء أو ما حدث شيء ولا زال شيء. والأوّل والثاني يرجع التقسيم فيهما بعينه ، والثالث يمنع من وقوع التغير أصلا. والمحقّقون لأجل هذه الدلالة اتّفقوا على استحالة بقاء الكيفية الواحدة بالشخص مع الاشتداد والنقصان ، بل زعموا أنّ المعنى منهما توالي أنواع متباينة بالماهية كلّ واحد منها آني الوجود ، وإذا كان كذلك فلا بدّ من تخلل تلك الأزمنة بين الآنات لئلا يلزم تتاليها. وذلك يقرر ما قلناه من أنّ هذا الحدوث وإن كان متدرجا في الحس لكنّه في الحقيقة ليس كذلك.

وأجاب الفارابي : بأنّ هذه الأنواع موجودة بالقوّة فالآنات المتتالية بالقوّة لا بالفعل ، وليس بشيء لأنّ التغير إذا كان هو عبارة عن تلك الأنواع المتتالية لزم من كون ذلك التغير بالفعل كون تلك الأنواع بالفعل. ومن أنكر الحصول على التدريج جعل بين ما منه الحركة وما إليه الحركة أنواع مختلفة كلّ واحد منها يوجد آنا ولا يظهر التفاوت بين كلّ نوعين لتقاربهما طبعا ، بل إذا تباعدت ظهر التفاوت للحس. فتظن النفس أنّ الحركة قد حصلت ، والحصول على التدريج قد وقع ، وفي الحقيقة ليس كذلك.

القسم الثاني : في باقي أنواع الكيف

أمّا الحال والملكة [١] فقد أنكر بعضهم وجود الحركة فيه ، لأنّها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال. [٢]

قيل : إنّ العلم لا يمكن فيه الحركة ، لأنّ الذي يفرض علما إن حصل معه احتمال نقيضه ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما. وإن لم يحصل ذلك الاحتمال البتة استحال أن يوجد ما هو أقوى منه.

وفيه نظر ، فانّ العلم طرف والطرف لا حركة فيه وإنّما الحركة فيما يقبل الشدة والضعف والزيادة والنقصان ويكون محبوسا بين طرفين. وكما أنّ الشكّ لا يقبل الحركة كذا العلم. وأمّا الظنون والإرادات والكراهات والآلام واللذات والشهوات والنفرات والصحّة والمرض والإحساس فممّا تقع فيه الحركة لقبول كلّ واحد منها الشدّة والضعف والزيادة والنقصان ، وأنّها تحدث على التدريج.

وأمّا القوّة واللاقوة [٣] فذهب قوم إلى أنّهما تابعان لأمزجة خاصة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر ، فموضوعهما غير مشترك فلا تضاد

---

(١) قال الشيخ : «وأمّا كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من لم ير الحركة في أنواع الكيف كلّها إلّا في الصنف المنسوب إلى الحواس ، فقال : أمّا نوع الحال والملكة فهو متعلّق بالنفس ، وليس موضوعه الجسم الطبيعي.» الثالث من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء. راجع أيضا المباحث المشرقية ١ : ٧٠٠.

(٢) أنظر جواب هذا الاستدلال في عبارات الشيخ.

(٣) قال الشيخ : «وأمّا القوّة واللاقوة والصلابة واللين وما أشبه ذلك فإنّما تتبع أعراضا تعرض للموضوع ، ويصير الموضوع مع بعض تلك الأعراض موضوعا لها ، فلا يكون حينئذ الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة.» المصدر نفسه.

بينهما فلا حركة فيهما لأنّ الحركة إنّما تثبت من ضدّ إلى ضدّ.

وينتقض بالحركة في الكم مع عدم الضدّية فيه. وأيضا فانّهما وإن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنّهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما تضاد.

وأمّا الكيفيات المختصّة بالكميات فلا تضادّ فيها فلا حركة فيها.

وينتقض بالكم ، بل الأولى أن يقال : الكيفيات المختصة بالكم المنفصل من الزوجية والفردية فانّها لا حركة فيها إذ لا يعقل فيها شدّة وضعف. وأمّا المختصة بالمتصل كالاستقامة والانحناء فانّه لا حركة فيها إذ لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر فانّ المستقيم لا يصير مستديرا عندهم ولا بالعكس.

المقام الثالث : في الحركة في الأين والوضع [١]

أمّا مقولة الأين فانّ وقوع الحركة فيها ضروري. [٢]

وأمّا الوضع فقد ذكر الشيخ ما يوهم أنّه هو الذي وقف عليها دون من قبله. [٣] وليس كذلك ، فانّ أبا نصر الفارابي ذكره في مختصر له يعرف ب «عيون المسائل» في موضعين ، فقال : «وحركات الأفلاك وضعية دورية ، وعند المتكلمين انّ الجوهر الفرد جزء الجسم حاصل بالفعل ، وكلّ جسم إنّما يتحرك بالوضع بحركة أجزائه في المكان». [٤]

ويدلّ على هذه الحركة أنّ الجسم الذي لا مكان له ، كالفلك الأعظم أو له مكان لكن لا يفارقه كغيره من الأفلاك إذا تحرك على مركزه لا عن مكانه بل فيه وكالكرة وغيرها إذا حركناها على نفسها في مكانها حركة دورية لم تكن تلك الحركة مكانية ، لأنّ ذلك الجسم لم يفارق مكانه ولا شكّ في تغيره على التدريج وليس في كمه ولا كيفه ولا غيرهما من الأعراض ، بل إنّما تتغير نسبة أجزائه إلى أمور خارجة

---

(١) راجع نفس المصادر ؛ التحصيل : ٤٢٨ ؛ شرح حكمة العين : ٤٣٥ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٣٠ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢١١ و ٢١٢ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤١٦.

(٢) كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان ، لكن كون الأين مقولة مستقلّة في نفسها لا يخلو من شكّ. وقيل بدخوله في الوضع. راجع الطباطبائي ، نهاية الحكمة : ٢٠٦.

(٣) وذلك لأنّه قال : «وأمّا الوضع فإنّ فيه حركة على رأينا خاصة.» طبيعيات النجاة ، فصل في الحركة : ١٣٢. وقال أيضا : «وعندي أنّ كلّ من يتأمّل ما قلناه ثمّ ينصف سيعتقد يقينا أنّ الوضع فيه حركة.» وقال أيضا : «فقد ظهر لك من هذه الجملة أن الحركة إنّما تقع في المقولات الأربع التي هي الكيف والكم والأين والوضع. فقد وقفت على نسبة الحركة إلى المقولات.» الثالث من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء.

(٤) وقد أشار الكندي أيضا إلى الحركة في الوضع ومثّل لها بحركة الفلك ، وحركة الطاحون ، وحركة الرماة والمهرة في الصنائع. راجع الآلوسي ، فلسفة الكندي : ٢٠٢.

وانظر اعتراضات وأقول أخرى على ما قاله ابن سينا من أنّه أوّل من ذكر هذه الحركة . في كتاب : العراقي ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا : ٢٠٩ وحواشيها.

عنها إمّا حاوية لها أو محوية ، وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع.

لا يقال : كلّ واحد من أجزاء الفلك متحرك حركة مكانية ، وكلّ ما كان كل واحد من أجزائه متحركا في المكان فهو أيضا متحرك في المكان ، فحركة الفلك مكانية.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ للفلك أجزاء حتى يقال : إنّها متحركة في المكان ، بل هو جسم واحد متصل لا تتحقق له أجزاء إلّا بالفرض فلا تكون له حركة فعلية. وأيضا حقيقة الكلّ مغايرة لحقيقة كلّ جزء فلا يجب أن يكون الحكم الثابت لكلّ جزء ثابتا للكل ، فانّ كلّ واحد من الأجزاء جزء وليس بكل والكلّ كل وليس بجزء ، فبطل ما قالوه. وليس من البعيد أن يكون شيء ذو أجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كلّ جزء منه إلى مكان الآخر مع أنّ الكلّ لا يفارق مكانه. ولأنّه بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل ، لأنّ الأجزاء وإن تحركت في المكان لكن المجموع ليس كذلك لأنّه حافظ لمكانه ، ولا شكّ أنّ الهيئة الحاصلة له بسبب ما يفرض لأجزائه من النسب متغيرة عند تغيرها.

لا يقال : الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقّص فلا يقبل الحركة.

لأنّا نقول : يصحّ أن يقال للشيء : إنّه أشدّ انتكاسا أو انتصابا من الآخر ، وهذا يدلّ على أنّه قابل لهما.

لا يقال : لا تضادّ في الوضع فلا تكون فيه حركة.

لأنّا نقول : لا يجب أن يكون ما منه ضدا لما إليه ، بل يكفي ثبوت ضرب ما من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضاد. [1]

---

(١) على أنّ الوضع لا يبعد أن يكون فيه تضاد ، حتى يكون المستلقي مضادا للمنبطح. المصدر نفسه من الشيخ.

المقام الرابع : في امتناع وقوع الحركة في الجوهر [١]

اعلم أنّ الذي يقع الاشتباه فيه من الجواهر وأنّه متحرك في الجوهر إنّما هو الصور الجوهرية.

وقد عرفت أنّ الحدوث يقع على وجهين : الدفعي والتدريجي. والمدعى هنا بيان أنّ الصور الجوهرية إنّما يمكن حدوثها على الوجه الأوّل دون الثاني. وإنّما يمكننا بيان أنّ الصور الجوهرية تحدث دفعة إذا بيّنا إمكان تبدلها وتغيرها ؛ فإنّه قد نازع بعض القدماء في ذلك ومنع من الكون والفساد وسلّم الاستحالة. وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحدا ، إمّا النار وتكوّن الأشياء عنها بتزايد التكاثف ، أو الأرض وتتكون عنها البواقي بتزايد اللطافة ، أو شيئا متوسطا بينهما كالدخان أو البخار ويتكون منه البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة. ويزعمون أنّ ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظا الطبيعة. فالنظر في

---

(١) يستفاد من بعض كلمات القدماء وجود الحركة في الجوهر غير أنّهم لم ينصّوا عليه. وأوّل من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين الشيرازي. وهو يقول : «فلم يبق من المقولات التي يتصوّر فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور وخمس عندنا : الجوهر ، والكيف ، والكم ، والأين ، والوضع.» ويعلق عليه العلّامة الطباطبائي بأنّ القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات ، ثمّ يقول : «والتحقيق : أنّ القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب الجوهر كما يصرح به المصنف ﷺ في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر.» الأسفار ٣ : ٧٨ و ٧٩. وقال في نهاية الحكمة : «فعالم المادة برمّتها حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية لا قوّة معها.» ص ٢١٠.

وانظر البحث في الطبيعة لأرسطوطاليس ٢ : ٥١١ (موضوعات الحركة) ، قال فيه : «فأمّا في الجواهر فليس حركة من قبل أنّه ليس شيء من الموجودات البتة ضدّ للجوهر». التحصيل : ٤٢٦ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٠١ ؛ كشف المراد : ٢٦٥ ؛ شرح حكمة العين : ٤٣٧ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٣.

هذا المقام يتعلّق بأمرين :

النظر الأوّل : في إثبات الكون والفساد. يدلّ على ذلك نوعان :

النوع الأوّل : الأدلّة العقلية ، وقد ذكر الشيخ منها وجهين : [١]

الوجه الأوّل : أنّا سنبين أنّ ما يصحّ عليه الكون والفساد [٢] تصحّ عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس [٣] إلى قولنا : بعض ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة ، يصحّ عليه الكون والفساد. [٤]

الوجه الثاني : اختصاص جزء معين بجزء معيّن من حيّزه ليس لطبيعته ، لأنّا نشاهد انتقال الأجزاء المتساوية ، وحصولها بسبب ناقل نقله إلى ذلك الموضع ، وهو باطل لأنّ القسري بعد الطبيعي فلو قدّرنا عدم الناقل فلا بدّ من سبب لحصولها في الأحياز ، فبقي أنّ العمدة فيه أنّ الجزء المعين كان في ابتداء تكونه في حيز يختص حدوثه عن العلل واستمر بعد ذلك فيه وهذا إنّما يعقل إذا كانت صورها حادثة.

وهو ضعيف ، لجواز الاستناد إلى الفاعل المختار.

واستدل أفضل المتأخرين : بأنّ النار مثلا جسم ولا شكّ أنّ جسميتها مغايرة لناريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلّا كان نوعها في شخص واحد ، وهو محال. فإذن ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت.

---

(١) راجع الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

(٢) أي تبدل صورة بصورة أخرى.

(٣) الموجبة الكلية بالعكس المستوي.

(٤) أنظر الجواب على هذا الوجه في شرح المواقف ٦ : ٢١٥.

فنقول : ليس علّة تشخص تلك النار طبيعة ذلك المحل ، لأنّ ذلك المحلّ كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثلين في الصفات الواجبة. فإذن العلّة في تشخّص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة. ولا شكّ في أنّ الأعراض توابع للصور فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك اللوازم [١] لزم الدور. وإن كانت معلولة لصورة أخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أخرى ، فهذه الصورة حادثة. ثمّ الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها وقبول هذه ، لأنّ الصورة إنّما تتجدد إذا قويت ملائمة المادة لها ، ولو كانت السابقة مماثلة للمتجدّدة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجدّدة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلا لها وحينئذ يمتنع تجدّد الصورة المتجدّدة ، هذا خلف. فأمّا إذا كانت السابقة مخالفة للمتجدّدة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجدّدة يجعلها منافرة للسابقة فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجدّدة ، وظاهر أنّ كلّ صورة عنصرية نوعها في شخصها [٢] ، وقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أخرى تخالفها ، وذلك يدلّ على الكون والفساد.

ويدلّ على ذلك أنّ القوّة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة. [٣]

النوع الثاني من الأدلة : الاعتبارات الحسية

وتقريره أن نقول : إنّه سيظهر لك أنّ العناصر أربعة. فوجوه الكون والفساد

---

(١) في المباحث : «الصورة».

(٢) في المباحث : «لا ينحصر نوعها في شخصها».

(٣) انتهى كلام الرازي في المباحث المشرقية ١ : ٧٠٢ ـ ٧٠٣.

لا تزيد على اثني عشر ، ستة منها بسائط [١] وهي : تكوّن النار هواء وعكسه ، وتكوّن الهواء ماء وعكسه ، وتكوّن الماء أرضا وعكسه. وأربعة ثلاثية [٢] هي : تكوّن النار ماء وعكسه ، وتكون الهواء أرضا وعكسه. وإمّا رباعيان [٣] وهما : تكوّن النار أرضا وعكسه.

وإذا أثبتنا ثلاثة أوجه منها وهي : صيرورة الأرض ماء ، والماء هواء ، والهواء نارا ، حصل المقصود من جواز البواقي ، لأنّ ذلك يدلّ على أنّ المادة مشتركة بين الكلّ.

أمّا صيرورة النار هواء فأمر ظاهر عند الكلّ لم يقع فيه اختلاف [٤] ، لأنّه مشاهد محسوس في الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء ولا تبقى لها حرارة محسوسة.

وأمّا عكسه ، فذلك إذا ألح على الكير الذي شدّ فيه طرف دخول الهواء الجديد إليه وكرر عليه النفخ والخنق ومنع الهواء من الدخول والخروج ، فانّه عن قريب يستحيل ما فيه نارا.

وإذا قرّبنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة ، وليس ذلك إلّا لانقلاب الهواء والأرض نارا

وأمّا انقلاب الهواء ماء فيدلّ عليه أمران : [٥]

---

(١) وهي الأنواع الأوّلية.

(٢) في شرح الإشارات ٢ : ٢٥٨ هكذا : «وأربعة من الباقية تتركّب من بسيطين».

(٣) وهما اثنان مركّبان من ثلاثة بسائط. شرح الإشارات.

(٤) وذلك عند انطفاء النار. المباحث ١ : ٧٠٦. وفي المحصل : «إنّ النار عند انطفائها تنقلب هواء.» نقد المحصل : ٢٢٨.

(٥) راجع الفصل السادس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ؛ طبيعيات النجاة : ١٨٠ ـ ١٨١ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع) ؛ نقد المحصل : ٢٢٨.

الأمر الأوّل : أنّا إذا أخذنا قدحا ووضعناه على جمد وجعلنا رأسه خارجا مسدودا فانّه يبرد وتحدث على أطراف الاناء قطرات وتجتمع في الإناء قطرات كثيرة ، فهذه القطرات هواء تكوّنت ماء ، لأنّ الندى الذي يوجد هناك : إمّا أن يتكون من الهواء ، وهو المطلوب. أو لا يتكون منه ، بل إمّا أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات [١] وغيره. أو يترشح ممّا في داخله.

والأوّل باطل ، لأنّ الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف ، فانّ الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جدّا لفرط حرارة هوائه [٢] ، ولا تبقى مجاورة للإناء. وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء : إمّا نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرّة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحالة الأولى. [٣] وإمّا تناقصها فيكون حصوله كلّ مرّة أنقص ممّا كان قبلها. وإمّا تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كلّ حصولين زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما. وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء إليه مع أنّ ذلك بعيد جدّا ، لأنّ تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إيّاها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء. ولكن الوجود يكذب ذلك كلّه ، لأنّا نرى حدوث

---

(١) قال في المعتبر بعد ذكر المثال المذكور آنفا ، ومثال آخر ، وبعد إبطال الترشح : «فهو في الحالين لاستحالة الهواء المحيط والمحوى ماء.» ٢ : ١٦٦ (الفصل الثاني في ما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد). فإنّه زعم أنّ في الهواء المطيف بالإناء أجزاء لطيفة مائية لكنّها لصغرها وجذب حرارة الهواء إيّاها لم تتمكن عن صرف الهواء والنزول إلى الإناء ، فلما برد الإناء الهواء الذي يليه زالت تلك السخونة من الأجزاء المائية لصغره فثقلت وكثفت فنزلت واجتمعت على الإناء. راجع شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات ٢ : ٢٦٠.

(٢) في شرح الإشارات : «هوائية».

(٣) في شرح الإشارات : «بحاله الأوّل».

الندى مرّة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحّى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرّد.

واعترض بأنّ برودة الماء [١] إن اقتضت فساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتّصل به هواء آخر ويصير أيضا ماء ويجري الماء جريانا صالحا وكان يجب أن يمتلئ الإناء ماء ، وإذ ليس كذلك ، بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير لم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان ، علم أنّه حدث من أجزاء مائيّة خارج الإناء إن اعتبرنا القطرات التي على ظاهره أو في داخل الإناء كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فلما بردت نزلت فانقطعت واتصلت بنقلها [٢] عن الهواء إلى قعر الكوز فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء بالإحدار [٣] لم يتصل مددها ولم يزد ما فيه قليلة المدد.

وأجيب عنه بأنّ جرم الإناء صلب فلا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سريعا ، وعند التكيّف تحفظ الكيفية بطيئا فإذا ألحّت القوّة المكيفة اشتدّ تكيّفه بها دون ما يشتدّ تكيّف غيره ، ولهذا تجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات ، فالإناء المذكور لشدّة برده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيّفه بالكيفيات الغريبة يحيل [٤] الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء [٥] ، أمّا إذا نحّي منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده.

وقوله : «لو كان ذلك بسبب إحالة الهواء وجب أن يزداد حتى يمتلئ

---

(١) في شرح الإشارات : «الإناء».

(٢) في النسخ غير منقوطة ، وفي نسخة من المباحث المشرقية : «بثقلها» ج ١ ، ص ٧٠٥.

(٣) في النسخ : «بالأجزاء إذ» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٤) في شرح الإشارات : «يحيله».

(٥) في شرح الإشارات : + «ماء» بعد «الإناء».

القدح».

فجوابه : أنّ تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدّى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جدا فإذا أحاله ماء [١] لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماء ، بل يصير كالحجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر ، بل إذا انقطعت القطرات فقد زال المانع ، فلا جرم تعود تلك الإحالة.

والثاني : وهو أن يقال : الندى يترشح ممّا في داخل الآنية فهو باطل لوجوه :

الوجه الأوّل : قد يوجد الندى من غير أن يكون فيه ماء ، بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلّل بعد ، بل كلّما كان الجمد أبعد من التحلّل كان هذا المعنى أكمل.

الوجه الثاني : يلزم أن لا يوجد الندى إلّا في موضع الرشح ، لكن الوجود يكذبه فانّه يوجد فوق ذلك الموضع مع أنّ الجمد يسفل منه.

الوجه الثالث : لو كان ذلك للرشح لكان ظهور الندى مع حرارة الماء أولى وأكثر ، لأنّ الحار ألطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه ، وليس كذلك.

الأمر الثاني : تكوّن السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة [٢] ، وذلك لأنّه قد شوهد الهواء الصافي أصفى ما يكون ثمّ ينعقد دفعة من غير بخار صعد إليه أو ضباب ينساق إليه أو سحاب يأتي إليه من موضع آخر ، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجا ، ومقدار ذلك رمية في رمية ثمّ يعود الهواء صافيا ثمّ ينعقد مرّة أخرى ويدوم ذلك إلى أن يتصل [٣] من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم ، وليس ذلك إلّا

---

(١) في النسخ : «ما» ، أصلحناها طبقا للمعنى. وفي المباحث : «فإذا إحالة ماء».

(٢) وهذا في قلل الجبال الباردة. طبيعيات النجاة : ١٨٠ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع).

(٣) كذا ، وفي الشفاء : «ينتضد».

هواء استحال ماء.

وحكى الرئيس : انّه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغير هما ، وقد شاهد أهل المساكن الجبليّة ذلك كثيرا.

قال أفضل المتأخّرين : «تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمديّة إيّاه في صميم الشتاء ، بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء. وأيضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ممّا كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر. فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء». (١)

وأجاب أفضل المحقّقين : «بأنّ هذا غير قادح في غرضنا ، لأنّا لم ندع أنّ السبب في ذلك أيّ برودة هي ، ولا أنّها على أيّ شرط ينبغي أن تكون ، ولا أنّ المانع إيّاها عن ذلك أيّ شيء هو. وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إنّما ادّعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله ، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أنّ للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فانّ الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بإمكان وجودهما». (٢)

وفيه نظر ، فإنّا إذا وجدنا برودة غالبة ولم يحصل مانع من تأثير المؤثر ، ثمّ لا يحصل الأثر جزمنا بانتفاء العلّية عن ذلك السبب.

ونقل أفضل المتأخرين عن بعضهم «أنّه يحتمل أن يقال : الأجزاء المتصغرة

---

(١) و (٢) شرح الإشارات ٢ : ٢٦٢.

المتصعدة إلى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا وإذا قوي بردها امتدت إلى أجزاء أخر فبردت واجتمعت فانفصلت [١] سحابا مثلّجا ، ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لا تصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض فكان لا يصحى الجو إلّا بحرّ حادث ، وليس كذلك فانّ يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم المطر. ولأنّ الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أولى بالبرودة من الذي في أعالي الجو فلم لا ينكثف ويصير ماء أو ثلجا؟» [٢] وذكر أنّه وارد. [٣]

وأمّا عكسه وهو انقلاب الماء هواء ، فذلك عند تسخين الماء فانّه يظهر له بخار متصاعد وهو هواء فيه أجزاء مائية يسيرة جدّا إلى أن ينفى ذلك الماء.

وأمّا انقلاب الماء أرضا ، فما نشاهد من فعل أهل الاكسير فانّهم يعقدون المياه الجارية أحجارا صلبة صلدة [٤] ، وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها.

لا يقال : تلك المياه تخالطها أجزاء أرضية صغيرة جدا وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالأرضية.

لأنّا نقول : لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة [٥] ما نفعله

---

(١) في المباحث : «فاتصلت».

(٢) كما تكاثف في الجو العالي ، والهواء الذي عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعدادا للاستحالة. المباحث المشرقية ١ : ٧٠٥ ـ ٧٠٦.

(٣) قال : «وهذا الذي ذكره هذا المعترض متجه فلنترك ذلك الوجه.» المصدر نفسه.

(٤) والظاهر فيه أنّ أصحاب الاكسير يحلّون الأجسام الصلبة مياها. وأمّا عكسه فتفعله الطبيعة ، فإنّ كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة. راجع نقد المحصل : ٢٢٨.

(٥) الخثورة : نقيض الرّقّة. لسان العرب ٤ : ٢٧. وفي هامش نسخة ج : الخثر ـ محرّكة ـ : العكر ، والعكر ـ محرّكة ـ دردي كل شيء.

بسحقنا [١] هذا الحجر وتصويلنا [٢] له ومزجنا إيّاه بقدر من الماء المصعّد المقطر المردد مرات قدره أضعاف ذلك ، ولم نر في ذلك الماء خثورة أصلا فبطل هذا السؤال.

ويقرب من ذلك أنّا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية ثمّ خلط بخل الذي مزج فيه ماء المرتك ثمّ صفى عليه ثمّ خلطا جميعا فانّه يحصل منه شيء يسمى لبن العذراء ثمّ ينعقد في نفسه حجرا قاسيا ، فذلك ماء انقلب أرضا.

وأمّا عكسه وهو انقلاب الأرض ماء ، فإنّ أهل الحيل يحلّون الأجساد الصلبة الحجريّة مياها سيّالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل الذين هم طلاب الإكسير. ويكون ذلك بتصييرها أملاحا إمّا بالاحتراق أو بالسحق مع الأجسام المشابهة للاملاح كالنوشادر ، ثمّ إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء.

لا يقال : تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنّها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحارة [٣] ضعف الامتزاج وتخلصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلط تلك [٤] الأجزاء المائية من ذلك الماء الحار [٥] قدر صالح. ثمّ إنّه مع ذلك إنّما ينحل بالبرد المقتضي لبرد الأجزاء الصغيرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول ويحصل منها ماء صالح له قدر يمتزج بالمحلول الأوّل فيصير في الحس كأنّه ماء حار.

---

(١) في المباحث : «ما يقلّل سحقنا» ، ص ٧٠٣.

(٢) في الشفاء : «تهييئنا». الفن الثالث في الكون والفساد ، ص ١٠٥. والتصويل : اخراجك الشيء بالماء ، كتصويل الكنس (نقاه) أخرج ما فيه من تراب ونحوه بالماء. كذا في هامش نسخة ج.

(٣) في المباحث : «الحادة» ، ص ٧٠٤.

(٤) في المباحث : «بتلك».

(٥) في المباحث : «الحاد».

وبالجملة الملح وما يشبهه من النوشادر المحلولان [١] كالمياه الجارية مع أنّا لا نشكّ في وجود أرضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

لأنّا نقول : الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبة عند الانحلال [٢]؟ وإن كانت متساوية معادلة لكنّها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبة في الباطن ، وليس الأمر كذلك. وممّا يقرّب ذلك أنّ كثيرا من الأجسام تقع في المالح فتصير ملحا ، ثمّ إنّ الملح ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالا.

وأمّا انقلاب الأرض نارا ، فلأنّ الحطب الرطب يعصي على النار ولا يحترق بسرعة ويجتمع منه دخان كثير وذلك هو الأجزاء العاصية منه ، وإذا كان يابسا لم يدخن أو دخن قليلا.

وليس يمكن أن يجعل السبب فيه كون الأرضية في الرطب أكثر فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر والهوائية في اليابس أكثر ، فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر.

لأنّا نقول : ربّما كان اليابس أقلّ لعلمنا [٣] أنّ سبب ذلك كون انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقلاب الماء إليه ، لأنّ الماء في غاية البعد عن النار. وأيضا البلسان [٤] يستحيل دفعة واحدة نارا وليس ذلك إلّا لاستحالة كلّ ما فيه من العناصر.

---

(١) في النسخ : «المحلولين» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٢) ولم يحدث شيء. الشفاء ، الكون والفساد ، ص ١٠٥.

(٣) في المباحث : «أثقل فعلمنا» ، ص ٧٠٦.

(٤) في الشفاء : «دهن البلسان». والبلسان : شجر لا يعرف اليوم نباته إلّا في مصر خاصة ، في الموضع المعروف منها بعين شمس ... وهي تشبه السّذاب ، لونها أبيض ، أجود دهنها الطريّ الذكي الرائحة وعودها حار يابس في الثانية ، ودهنها أقوى ، وهي نافعة من عرق النساء والتشنج ... ويجلو ظلمة البصر ....» الغساني التركماني ، المعتمد في الأدوية المفردة : ٣٢ ـ ٣٣.

وأمّا انقلاب الماء نارا ، فقد ذكر الرئيس أنّه شاهد قمقمة صغيرة مشدودة الرأس وضعت في أتون فانشقت وخرج كلّ ما كان فيها نارا. ومعلوم أنّ الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فظهرت فيها ، ولا بأن نفذت إليه ودخلت فيه لعدم المنفذ في القمقمة. فإذن الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية.

واعلم أنّ هذه الأمور غير يقينية.

تذنيب : قالوا لما ثبت تكون كلّ واحد من صاحبه ثبت أنّ بينها [١] هيولى مشتركة تخلع صورة كلّ واحد منها [٢] بسبب تجدّد استعداد مناسب للصورة الجديدة وتلبس تلك الصورة فيتكون ذلك الذي صورته متجددة وتفسد الصورة المخلوعة وتعدم عن ذلك الجسم ، فلهذا أثبتوا الهيولى مشتركة في العناصر دون الأفلاك.

المقام الخامس : في أنّ الصور الجوهرية لا تحدث بالحركة

لما أثبتوا الكون والفساد في الصور العنصرية مع أنّها جواهر لم يكن ذلك نافعا لهم في مطلوبهم وهو : امتناع وقوع الحركة في الجوهر إلّا بالعرض ، فشرعوا في النافع لهم وهو : أنّ هذا التبدل والتغير في الصور الطبيعية لا يمكن أن يحدث على التدريج ، بل إنّما يحدث دفعة واحدة.

واحتجوا عليه بوجوه : [٣]

---

(١) ج : «بينهما».

(٢) ج : «منهما».

(٣) راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٠٧ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢١٦ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٢٣.

الوجه الأوّل : الصورة الجوهرية غير قابلة للاشتداد والتنقص ، وكلّ ما يكون غير قابل للاشتداد والتنقص فانّه لا يحدث على التدريج بل يحدث دفعة واحدة.

أمّا الصغرى : فلأنّها لو قبلت الشدة والضعف لكانت في وسط الاشتداد إمّا أن يبقى نوعها وذاتها وطبيعتها أو لا يبقى. فإن بقى فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وعوارضها. وإن لم يبق لزم عدم تلك الصورة لا اشتدادها. ثمّ إمّا أن تحدث عقيبها صورة أخرى أو لا ، فإن لم تحدث لزم عدم المادة لعدم ما يقومها من الصور ، وإن حدثت فتلك الصور المتعاقبة إن وجد فيها ما يبقى أكثر من آن واحد فيلزم سكون تلك الحركة ، وإن لم يوجد لزم وجود صور متتالية آنية الوجود ويلزم تتالي الآنات وهو محال عندهم.

وهذه الحجّة تطعن في الحركة مطلقا سواء كانت في الكيف أو في غيرها. والقول بالتخصيص في الحجج العقلية باطل بخلاف النقلية.

الوجه الثاني : وجود الحركة يتوقف على وجود المتحرك بالضرورة ، فانّه لا يعقل قيام الحالّ في غيره مجردا عن ذلك الغير ، والمادة وحدها غير موجودة فلا تقع الحركة في الصور ، لأنّ المادة لما لم يكن لها وجود بدون الصور لم يمكن أن تتحرك في الصور ، فإنّ الحركة في الصور إنّما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آن ، وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات. فإذن ليس يبقى شيء من الذوات زمانا وكلّ متحرك فانّه باق في زمان الحركة. فإذن ليس شيء من هذه الذوات متحركا. ولا ينتقض ذلك بالحركة في الكيف كما انتقض الوجه الأوّل ، لأنّ عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات بل تبقى الذات محفوظة في جميع زمان تغير الكيفيات.

اعترض أفضل المتأخّرين : بأنّ قوله : «عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات» إن عنى به أنّ عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلّها ،

فذلك حقّ ، لأنّ عدم المركب يصحّ لعدم جزئه ، لكن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملة حتى يضرّه عدم الجملة ، كما في الحركة الكيفية لا يجعل المتحرك في الكيف المجموع الحاصل من الجسم والكيف حتى لا يلزم المحال ، بل المتحرك محلّ تلك الصورة وحده ، كما أنّ المتحرك في الكيف محل الكيف وحده.

وإن عنى به أنّ عدم الصورة يوجب عدم المادة ، فليس كذلك ، فإنّ مواد العناصر عندهم باقية بعد عدم الصور الجسمية بالانفصال وعدم الصور النوعية بالكون والفساد ، ولو عدمت المادة لعدم الصورة كانت حادثة وكلّ حادث فله مادة عندهم ويتسلسل ، ومع هذا فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات باقيا مع تلك الأمور المتعاقبة كان الحادث غنيا عن المادة ، وهو محال عندهم. وإن وجد منها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصور عن ذلك الشيء موجبا عدمه. (١)

ثمّ تعجب من الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تعلّق الهيولى بالصورة (٢) وهو : أنّ الصورة النوعية زائلة فتعدم المادة بزوالها. وأجاب بأنّ الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية.

وإذا كان هذا قوله فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة لا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة ، بل هي باقية بعد عدم الصورة. وحينئذ تبطل الحجّة. (٣)

الوجه الثالث : أورد الشيخ حجّة أخرى وبيّن ضعفها (٤)

وهي : أنّ الحركة إنّما تتحقق بين الضدّين لأنّها سلوك من ضدّ إلى ضد ،

---

(١) المباحث المشرقية ١ : ٧٠٨.

(٢) الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء : ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) المباحث المشرقية ١ : ٧٠٨.

(٤) راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٩٩.

والجوهر لا ضدّ له.

ثمّ اعترضها بأنّ التضاد إن اعتبر فيه التعاقب للمتضادين على موضوع واحد فلا ضدّ للصورة ، وإن لم يعتبر ذلك بل اكتفينا بتعاقبهما على المحلّ كان للصورة النوعية والجسمية أضداد ، فانّ الصورة المائية والنارية أمران وجوديان متعاقبان على محلّ واحد وبينهما غاية الخلاف فيكونان ضدّين.

وأيضا ما منه وما إليه الحركة لا يجب تضادّهما ، بل قد يكونان واحدا كالنقط المفروضة في الحركة الدورية وقد يكونان متساويين كالحركة من نقطة إلى أخرى وبالعكس.

ثمّ إنّ الكم لا تضاد فيه مع أنّ فيه حركة.

ثمّ اعترض الشيخ على هذه المقالة [١] بأن المنيّ يتكون حيوانا يسيرا يسيرا ، وكذا البذر يتكون نباتا على التدريج.

ثمّ أجاب : بأنّ المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات أخر تصل ما بينها استحالات في الكم والكيف ، فيكون المني دائما يستحيل يسيرا يسيرا وهو بعد مني لم تنخلع [٢] صورة المنوية عنه إلى أن يبلغ حدا يزول معه قبول الصورة المنوية ويحصل له قبول صورة أخرى نوعية هي العلقة فيخلع تلك الصورة ويلبس هذه دفعة لا على التدريج ، وكذا في تنقلاته من العلقة إلى المضغة ، ومن المضغة إلى العظم. لكن في ظاهر الأمر أنّ هذه التنقلات سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أخرى [٣] ، وليس كذلك بل هنا انتقالات دفعية في الصور وتتخللها حركات في الكيف.

---

(١) المصدر نفسه ١ : ١٠١.

(٢) في النسخ : «تخلع» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٣) ويظن لذلك أنّ في الجوهر حركة. المصدر نفسه.

ثمّ عوّل أفضل المتأخرين على الحجّة الأولى [١]. وأجاب عن ورودها في الكيف : أنّ كلّ واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زمانا ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحس مستمرا إلّا أنّه في الحقيقة ليس كذلك ، بل هناك توقفات وانتقالات [٢] ، حيث لم يقم برهان قاطع على أنّ ذلك السلوك مستمر في نفس الأمر وإنّما الاعتماد على الحس. والسلوك المستمر حسا لا يمنع من وجود توقفات في أزمنة صغيرة جدا خصوصا والزمان يقبل انقسامات غير متناهية.

ولما أبطل الشيخ الشعاع بحجة حكاها عمّن تقدمه وهي : أنّه كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراع [٣] إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين ، فكان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس.

واعترضها بإمكان فرض زمان غير محسوس قصرا تحصل فيه الحركة الشعاعية ثمّ يمكن أن يقسم هذا الزمان إلى ما لا يتناهى فيوجد فيه ما نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى البعيدة ومع ذلك يكون الزمان للعظيم والصغير غير محسوسين قصرا. [٤]

وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالسلوك المستمر حسا على أنّ ذلك السلوك يستمر في الحقيقة ، بل لو لم يلزم على الحركة الكيفية شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم عدم الجزم بوجودها تعويلا منهم على الاستمرار الحسي بعد اعتقادهم أنّ الزمان غير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحدّ الذي قالوه ، فانّه لو حصل التوقّف في جزء من ألف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن

---

(١) وهي : أنّ المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالي الآنات. ولا شكّ أنّ هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف. راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٠٩.

(٢) في النسخ : «انقلابات» ، وما أثبتناه من المصدر.

(٣) في الشفاء : ذراعين.

(٤) طبيعيات الشفاء ، الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس.

ذلك الزمان مستمرا في الحقيقة ولم تكن حركة.

ولما ثبت أنّ الحركة في الكيف لم تقم عليها حجّة يعتد بها ، بل يلزم من وجودها تتالي الآنات لزوما لا مدفع له وجب القول بنفيها.

فقد عرفت أنّ الحجّة الدالّة على نفي الحركة في الجوهر تدلّ بعينها على نفيها في الكيف. وأنّ متمسّك من أثبت الحركة في الجوهر هو بعينه متمسّك مثبتيها في الكيف ، وهو السلوك [١] حسا يسيرا يسيرا.

والجواب عنهما واحد وهو : الاستمرار الحسي لا يستلزم ثبوته في نفس الأمر ولا بالعكس.

ولمثبتي الحركة الكيفية أن يقولوا : إذا حصل الوقوف في الحركة الكيفية فإن بقى الاستعداد في الحركة فهو تسليم للتغير المتصل المستمر. وإن لم يبق وجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا تحدث بعد زمان كيفية أخرى لأنّ الاستعداد عند حدوث الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها ، وإذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية ، وهو غير خال عن نظر.

المقام السادس : في نفي الحركة عن باقي المقولات [٢]

قالوا : المضاف لا تقع فيه حركة بالذات بل بالعرض ، وذلك أنّ الإضافة لا تعقل قائمة بنفسها ولا مستقلة بالوجود بل ولا بالتعقل ، بل هي تابعة لغيرها. فإن قبل متبوعها الشدّة والضعف قبلهما الإضافة وإلّا فلا ، فإنّ السخونة لما قبلت

---

(١) في النسخ : «الكون» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٢) راجع طبيعيات الشفاء ، السماع الطبيعي ، الفصل الثالث من الفن الأوّل ؛ التحصيل : ٤٢٧ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٠ ؛ شرح حكمة العين : ٤٣٨ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٤ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢١٩ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٢٣.

الشدّة والضعف كان الأسخن قابلا لهما ، فانّها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتنقص أشعر ذلك باستقلالها بنفسها. ومن هذا يعرف أنّ ما يقال : من أنّ حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة ، لا يخلو عن نظر.

وأمّا «متى» فإنّ وجوده للجسم بتوسط الحركة ، فكيف تكون الحركة فيه؟ فإنّ كلّ حركة في «متى» فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر ، هذا خلف. (١)

وفي الشفاء : يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعا دفعة ، لأنّ الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة. (٢)

وهما (٣) غير متنافيين ، فانّ الانتقال دفعة والحركة متغايران.

ثمّ قال الشيخ : ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أنّ الانتقال لا يكون فيه ، بل يكون الانتقال الأوّل في كيف أو كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل. (٤)

وهو جيد ، لأنّ متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار. (٥)

وفيه نظر ، فانّه لا يلزم من قبول المعروض أو عدم القبول للتغير قبول العارض ولا بالعكس.

وكذا القول في الجدة ، فانها مقولة نسبية. (٦)

---

(١) طبيعيات النجاة ، فصل في الحركة.

(٢) السماع الطبيعي ، الفصل الثالث من الفن الأوّل : ١٠٣.

(٣) أي الكلامين من الشيخ.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المباحث المشرقية ١ : ٧١١.

(٦) قال الشيخ : «وأمّا مقولة الجدة ، فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحققها.» المصدر نفسه : ١٠٦.

وأمّا مقولتا «أن ينفعل» ، فنقل الشيخ عمّن تقدّمه قبولهما للحركة. وأبطله بأنّ الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن فإمّا أن يكون التبرد باقيا لم يعدم بل انتقل إلى التسخن والتبرد بعد تبرد ، أو لا.

والأوّل باطل ، لأنّ التبرّد توجّه إلى البرد وأخذ من طبيعته والتسخن توجه إلى السخونة وأخذ من طبيعة السخونة ، فيكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها إلى البرد وأخذا من طبيعته وإلى السخونة وأخذا من طبيعتها ، والشيء الواحد لا يتوجّه في الوقت الواحد إلى الضدّين معا.

وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنّما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة ، فليس هناك حركة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار. [١]

احتجوا [٢] بأنّ الشيء قد ينسلخ عن اتصافه [٣] بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته ، فذلك إمّا لأنّ القوة تخور [٤] يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع ، وإمّا لأنّ العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان الفعل إراديا ، وإمّا لأنّ الآلة تكلّ يسيرا يسيرا إلى أن بطل الفعل بها. [٥] وكلّ ذلك إنّما هو تبدل الحال أوّلا في القوّة أو العزيمة أو الآلة ، ثمّ يتبعه التبدل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية.

والأصل فيه أنّ الفعل والانفعال أمران نسبيان تابعان لمعروضهما في الثبات والتبدل. ومن نفى التأثير والتأثّر بطل هذا التفريع عنده. [٦]

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أنظر الاحتجاج في النجاة : ١٣٣.

(٣) في النجاة : «إنصافه» ، وهو خطأ.

(٤) في شرح المقاصد : «فتور القوة».

(٥) في النجاة : «إن كان فعله بهما جميعا».

(٦) مثل الرازي وهو يقول : «وأمّا على مذهبنا فهذا البحث ساقط.» المباحث المشرقية ١ : ٧١٢.

البحث السابع

في أنّ المقابل للحركة أيّ سكون هو؟ (١)

إنّ بين الحركة والسكون تقابلا ضروريا بحيث لا يمكن اجتماعهما في الجسم الواحد مع اتحاد الوقت والمقولة ، ولا شكّ أنّ السكون في المكان قد تسبقه حركة وقد تلحقه حركة أيضا. وقد اختلف الناس هنا فذهب بعضهم إلى أنّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها ، أعني السكون في ما عنه الحركة ، لأنّ الحركة مؤدية إلى السكون وتنتهي إليه والشيء لا يتأدى إلى مقابله.

ولأنّ السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلا له.

ولأنّ السكون ليس عدم أية حركة اتّفقت ، وإلّا لكان عدم حركة تتوهم للجسم في مكان خارج سكونا ، فالجسم المتحرك في المشرق ساكن في المغرب لأنّه قد فقد عنه الحركة في المغرب ، وهو محال. فإذن العدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة ، والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وكلّ مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه. فإذن السكون المقابل إنّما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه.

---

(١) راجع أرسطوطاليس ، الطبيعة ٢ : ٥٨٣ (مضادة الحركة للسكون) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٣ ؛ كشف المراد : ٢٧١ ؛ شرح حكمة العين : ٤٥٧ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٥٨.

والثالث ذكره في النجاة. [١]

وزيّف في الشفاء [٢] الأوّل بأنّ الحركة إلى المنتهى متأدية إلى عدم تلك الحركة بالاتّفاق فإذا جاز تأديها إلى عدمها فأيّ ضرر في أن يكون ذلك العدم هو المقابل؟

والثاني بأنّ السكون في المنتهى ليس كمالا للحركة كيف ويمتنع تحقّقه معها؟ بل هو كمال المتحرك.

والحقّ أنّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه [٣] ، فانّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلّا لكان المتحرك إلى جهة ساكنا في غير تلك الجهة ، بل هو عدم كلّ حركة ممكنة له في ذلك الجنس.

نعم إن جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة ، فإنّ ذلك هو السكون في النهاية. وإن جعل المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة ، كان ذلك هو السكون في البداية. وإن جعل السكون المقابل السكون الذي يمكن أن يطرأ على الحركة وأن تطرأ عليه الحركة معا على البدل فغير موجود أصلا ، لأنّ السكون في المبدأ يمتنع تأخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدّمه.

وأيضا لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا [٤] على

---

(١) طبيعيات النجاة ، فصل في التقابل بين الحركة والسكون : ١٤٢. وردّ عليه التفتازاني في شرح المقاصد ٢ : ٤٥٨.

(٢) السابع من رابعة الأوّل من السماع الطبيعي : ٢٩٠.

(٣) وهو مختار الرازي والطوسي أيضا. وعبر عنه الطوسي بقوله : «يقابل الحركتين» ، وهو أحد احتمالين من هذا التعبير عند المصنف في كشف المراد. وهو الحقّ عند التفتازاني أيضا في شرح المقاصد.

(٤) في النسخ : «سكون طبيعي» ، أصلحناها طبقا للسياق.

أنّ [١] المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو السكون إلى فوق ، لأنّ ذلك هو الطبيعي ، فحينئذ يكون السكون المقابل هو السكون المنتهى. [٢]

تنبيه : الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون في أمور ثلاثة : [٣]

الأمر الأوّل : الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الأفلاك والعناصر فإنّها غير متحركة عن مكانها وهو ظاهر ؛ ولا ساكنة أيضا ، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك والكليات ليس من شأنها أن تتحرك فلم تكن ساكنة ، بل ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متحركة.

وليس بجيد ، لأنّ الجسم من حيث هو جسم يمكن أن يتحرك ، وكليات العناصر من حيث ذاتها يمكن أن تتحرك فإن امتنع فلأمر خارجي لا يطعن في الإمكان الذاتي ، وهو كاف في عدم الملكة.

الأمر الثاني : الجسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد كالحجر الواقف في الماء الجاري والطير في الهواء بحيث لا يحيط به سطح من الماء والهواء أكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ؛ ولا ساكن أيضا ، لأنّه غير ثابت في مكان واحد زمانا.

والتحقيق : أنّه إن جعل المكان عبارة عن السطح كما اختاره أرسطو ، والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد زمانا ، والحركة استبدال مكان بمكان على أن يكون مبدأ الاستبدال من المتحرك ، لم يكن هذا الجسم متحركا ولا ساكنا.

وإن جعلنا المكان عبارة عن البعد كما اخترناه أوّلا ، فهذا الجسم ساكن لأنّه

---

(١) في المباحث : «كان» بدل «على أن».

(٢) في المباحث : «في المنتهى».

(٣) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧١٥. راجع أيضا النيسابوري ، التوحيد : ٦١ (باب الكلام في أنّ الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).

باق في ذلك البعد زمانا.

وإن جعلنا المكان هو السطح الحاوي وجعلنا الحركة أعمّ ممّا يكون الاستبدال صادرا عن المتحرك أو عن المكان ، فهو متحرك.

وإن جعلنا السكون حفظ النسبة بينه وبين الأمور الثابتة ، فهو ساكن.

الأمر الثالث : الآن الذي هو ابتداء الحركة وانتهاؤها لا يكون الجسم فيه ساكنا ولا متحركا.

وبالجملة كلّ آن يفرض ينتفي عن الجسم فيه الوصفان ، لاستدعاء كلّ من الحركة والسكون زمانا يقعان فيه لانقسام الحركة فيمتنع وقوعها في الآن. وامتناع السكون أيضا ، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك والجسم في الآن الواحد يمتنع عليه أن يتحرك ، فيمتنع عليه السكون.

البحث الثامن

في أحكام الحركة

اعلم أنّ الحركة لها أحكام تشتمل عليها مسائل :

المسألة الأولى : في انقسام الحركة [١]

اعلم أنّ القسمة وعدمها عدم الملكة إنّما يعرضان بالذات وأوّلا للكم ، وبالعرض وثانيا لذي الكم ، والحركة ليست كمّا [٢] بل تعرض لها الكمية أو تعرض لما له كم ، فتقبل حينئذ القسمة باعتبار قسمة عارضها أو معروضها.

أمّا معروض الحركة فالجسم المتحرك ، فانّ للجسم مقدارا متصلا والحركة عرض قائم فيه تنقسم بانقسامه.

وأمّا عارضها فانّ الحركة يعرض لها مقداران : أحدهما من حيث الزمان ، فانّها تزيد بزيادته وتنقص بنقصانه. وثانيهما من حيث المسافة ، فإنّها أيضا تعرض لها الزيادة والنقصان باعتبار عروضهما للمسافة.

وإذا تقرر هذا فنقول : لما كان كلّ حركة إنّما تقع في زمان والزمان منقسم أبدا قسمة بغير نهاية وجب انقسام كلّ حركة دائما ، فإنّ الحركة الواقعة في نصف

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٢٩ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٤٨ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤٣.

(٢) فإنّها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم. شرح المواقف ٦ : ٢٤٨.

كلّ زمان نصف الحركة في كلّه مع حفظ النسبة.

وأيضا لما كان كلّ حركة واقعة على مسافة وكانت المسافة قابلة للقسمة بغير نهاية وجب انقسام الحركة لذلك ، فانّه من المعلوم أنّ الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى آخرها. وهذا في الحركة الأينية ظاهر على رأي نفاة الجزء. وأمّا باقي الحركات فكذلك إلّا أنّه غير ظاهر ظهور الحركة الأينية ، فإنّ بين كلّ مقدار يتحرك عنه الجسم وبين كلّ مقدار يتحرك إليه ، وبين كلّ كيف وكيف ، ووضع ووضع تفرض حدود غير متناهية كحدود المسافة المفروضة ، إذ لو تناهت لم تكن حركة متصلة بل مركبة من أجزاء غير منقسمة.

واعلم أنّه قد سبق أنّ الجسم منقسم دائما بالقوة أو إلى ما لا يتناهى بالفعل على اختلاف الرأيين ، والحركة عرض قائم به فتنقسم بانقسامه. فعلى رأي مثبتي الجزء تكون الحركة الأينية تابعة في الانقسام الفعلي له. وعلى رأي من نفاه فالحركة المكانية لا تكون منقسمة بالفعل ، فانّ المتحرك المكاني إن لم تكن أجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة ، وإن كانت حاصلة بالفعل لم يكن كلّ واحد منها متحركا على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة أو متماسة. وكيف ما كانت فهي إنّما تفارق جزء مكانها لا كلّه بل تفارق جزء مكان الكل ، وقد عرفت أنّ جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كلّ مكانه ، فهي إذن غير مفارقة أمكنتها بالكلية ، فهي غير متحركة.

فأمّا سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالّها ، لأنّه يصحّ أن يقال : بعض التسوّد في بعض الجسم المتسوّد سواء كانت الجزئية [1] حاصلة بالفعل أو لا.

وفيه نظر ، فانّ مفارقة الجزء يستلزم مفارقة الكل. والجزء إذا كان حاصلا

---

(١) في المباحث : «الجهة».

بالفعل كان متحركا بالفعل في المكان لتحركه عن حيّزه. وإذا كان بالقوة لم يكن متحركا بالفعل لا في المكان ولا في الكيف ويكون متحركا فيهما معا بالقوة.

المسألة الثانية : في معنى كون الحركة لها أوّل [١]

الأوّل يثبت للحركة على وجوه ثلاثة :

الوجه الأوّل : بمعنى الطرف ، وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف [٢] الزمان. وأوّل الحركة بهذا المعنى ليس بحركة ، كما أنّ طرف المسافة نقطة وليس جسما ، وطرف الزمان آن ليس بزمان ، لأنّ كلّ حركة فعلى مسافة منقسمة وفي زمان منقسم فتكون منقسمة فيستحيل حصولها في طرف الجسم الذي لا ينقسم وفي الآن.

الوجه الثاني : إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم في هذه القسمة أوّل أجزاء الحركة ، وهذه الأوّلية وضعية لا حقيقية.

الوجه الثالث : اعتقد قوم أنّ للأجسام حدّا في الصغر إذا انتهت إليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعية ، فالحركة أيضا لها حدّ في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زمانا وإن كان يجوز في التوهم وجود ما هو أصغر منها دائما لاحتمالها التجزية بتجزية الجسم لكنّها لا تخرج إلى الفعل. فإذن كلّ حركة فانّ الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات بهذا المعنى وهو أوّل تلك الحركة ، لكن هذا إنّما يكون إذا كان هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون تقدمها على الصفة المذكورة. وأمّا إذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها [٣] جزء

---

(١) راجع السادس من ثالثة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٠٤ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٠.

(٢) في النسخ : «بطرف» ، وما أثبتناه من الشفاء.

(٣) في النسخ : «فيه» ، أصلحناها طبقا للسياق.

أوّل بهذه الصفة ، فانّه لا توجد فيها حركة مفردة بنفسها على الوصف المذكور ، ولا أيضا هناك جزء على الوجه المذكور ، لأنّ كلّ جزء يفرض فهو منقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أولى بالأوّلية ولما كان كلّ ما جعل أوّلا فهناك ما هو أولى بالأوّلية ، فليس في الحركات المتصلة شيء أوّل البتة.

وقيل : الجزء من الحركة الذي لا يمكن أن يدخل في الوجود أصغر منه هو أوّل الحركة ، فانّ ذلك الجزء متميز عمّا عداه بالفرض أو بالفعل ولعلّه يكون بالفعل أبدا ، لأنّ اختصاص ذلك القدر بهذه الخاصية يقتضي الامتياز بالفعل.

المسألة الثالثة : في أنّ ما لا ينقسم هل تصحّ عليه الحركة؟ [١]

اختلف الناس فيه ، فالأوائل على المنع [٢] لوجهين :

الوجه الأوّل : ما لا ينقسم لا تكون له أطراف ولا حدود فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب وإذا كان كذلك لم يكن له اختلاف أوضاع ، فلم تصحّ الحركة عليه.

الوجه الثاني : كلّ متحرك فإنّه يتحرك أوّلا مثل نفسه وبعد ذلك مثله إلى أن تفنى المسافة ، فلو كان ما لا يتجزأ يتحرك لزم تركب المسافة من نقط متتالية ، وهو محال.

---

(١) راجع السادس من ثالثة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٠٦ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣١.

(٢) قال الشيخ : «فالموجود في كتب المشائين أنّ ذلك محال.» وذكر الأشعري آراء المتكلمين في هذه المسألة هكذا : «قال قائلون : لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن ... وهذا قول هشام وعباد ... وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ... والقائل بهذا القول أبو الهذيل ... ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي ...» مقالات الإسلاميين : ٣١١ وما يليها.

واعترض بالخط القائم على مثله إذا تحرك عليه حتى أنهاه فانّه يقطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه ما فروا عنه. وهذا البحث على تقدير وقوع ما لا ينقسم قائما بذاته.

المسألة الرابعة : في المناسبات بين المتحرك والمسافة والزمان [١]

اعلم أنّه قد يجري بين هذه الأمور الثلاثة تناسب بالوحدة والتعدد ، فنقول : إذا كان المتحرك واحدا فإن تعددت المسافة وجب أن يتعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد فإن دفعة واحدة في مكانين. وإن تعدّد الزمان مع وحدة المتحرك أيضا فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة ، لأنّ المتحرك الواحد قد يقطع المسافة الواحدة بالشخص مرارا متعددة إذا تعدد الزمان. وإن كانت في الكم والكيف والوضع وجب التعدد ، لأنّ الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الأوّل غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل [٢] في أعيانها ، وكذا الكم والوضع.

وأمّا إن تعدد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم أو الكيف أو الوضع فالمسافة لا محالة متعددة ، لأنّ الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر ، وكذا الكم والوضع. وإن كانت في الأين فإن اتحدت المسافة تعدد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة. والعلّة فيهما امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

---

(١) راجع الثاني من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٦٣ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٢ (الفصل الثالث والعشرون) ؛ المباحث المشرقية : ١ : ٧٣١ ـ ٧٣٢.

(٢) ق : «المتبدل».

البحث التاسع

في تقاسيم الحركة

وهو على أنواع ستة :

النوع الأوّل

تقسيم الحركة باعتبار الوحدة وعدمها

وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في الوحدة الشخصية للحركة [١]

قد عرفت أنّ الحركة تتعلّق بأمور ستة ، فوحدتها الشخصية متعلّقة بأحدها لا محالة. ولما اعتبرنا تلك الأمور لم نجد المقتضي لوحدتها إلّا وحدة الموضوع والزمان وما هي فيه.

أمّا وحدة الموضوع والزمان فأمر لا بدّ منه في وحدة كلّ عرض ، لأنّ السواد

---

(١) راجع أرسطوطاليس ، الطبيعة ٢ : ٥٥٠ (وحدة الحركة) ؛ الثاني من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٦٢ ؛ التحصيل : ٤٣٤ (الفصل الرابع عشر) ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٣ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٥ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٢ ؛ كشف المراد : ٢٦٨ ؛ مناهج اليقين : ٥٧ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٥ (المسألة السادسة في وحدة الحركة) ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٢٩ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٣٢.

القائم بأحد الجسمين مغاير للسواد القائم بالآخر. وإذا وجد سواد في محل ثمّ عدم ووجد السواد لم يكن هذا السواد الثاني عين السواد الأوّل بالشخص بل بالنوع ، لاستحالة إعادة المعدوم. وكذا الحركة إنّما تكون واحدة بوحدتهما معا.

وفيه نظر ، فانّ تعدد السواد هنا ليس لتعدد الزمان ، لأنّ تعدّد الزمان إنّما هو بالفرض وقد يفرض تعدد الزمان مع بقاء الشيء الواحد بالشخص وقد يتكثر الواحد بالشخص مع الوحدة الاتصالية في الزمان.

وأمّا وحدة ما فيه الحركة فلانّا لو فرضنا متحركا واحدا بالشخص ابتداء انتقاله في الأين حال ابتداء انتقاله في الكيف وحال ابتداء انتقاله في الكم ، فانّ كلّ واحد من الموضوع والزمان واحد والحركة متكثرة لما تكثرت المسافة ، فلا يلزم من وحدة الموضوع والزمان وحدة الحركة ، لأنّ ما فيه ليس واحدا وحينئذ لا تكون وحدة ما فيه الحركة لازمة لوحدة الموضوع والزمان. وليس أيضا وحدة الحركة الأينية لوحدة ما فيه الحركة خاصة. فوحدة الحركة إنّما تكون إذا اجتمعت هذه الوحدات الثلاثة ، ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة وحدة ما منه وما إليه.

ووحدة المحرّك غير معتبرة في وحدة الحركة ، فانّا لو قدّرنا محركا يحرك جسما وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرك آخر بحيث لا تكون بين تعطيل الأوّل وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة فانّ الحركة تكون واحدة ، كما لو فرضنا مغناطيسا جذب حديدا ثمّ فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن فانّ الجذب يتصل والحركة لا تنقطع. وكذا الماء إذا سخن بنيران متلاحقة فإنّ ذلك التسخن يكون واحدا مستمرا. إلّا أن يقال إنّه تحدث في تلك الحركة بسبب نسبتها إلى المحركين كثرة وانقسام ولكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة ، كما أنّ الحركة الفلكية متصلة وتعرض لها مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات.

واعترض بأنّ المحرك الثاني إمّا أن يكون له أثر أو لا ، فإن لم يكن له أثر لم يكن محركا. وإن كان فإمّا أن يكون الأثر الحركة التي وجدت وهو محال [١] ، أو حركة أخرى فيلزم من تغاير المحرك تغاير الحركة.

وفيه نظر ، فانّ التغاير لا ينافي الوحدة [٢] إذا اختلف الاعتبار ، والوحدة هاهنا بمعنى الاتصال [٣] وهو لا ينافي التغاير بين الأجزاء الفرضية كما في الأجسام المتصلة بالفعل إذا فرض لها قسمة بالوهم.

واعلم أنّ وحدة المبدأ غير كافية في وحدة الحركة فقد تتغاير الحركة مع وحدة المبدأ ، كما يتحرك جسمان من مبدأ معيّن إلى منتهى معيّن مع امتناع وحدة الحركة بالشخص ، فانّ العرض القائم بأحد الجسمين يمتنع أن يكون هو العرض القائم بالآخر بل قد تختلف الحركة بالنوع ، فانّ أحد الجسمين قد يتحرك من البياض إلى السواد والآخر من البياض إلى الإشفاف.

وكذا وحدة المنتهى لا تقتضي وحدة الحركة لا بالشخص كما قلنا من تغاير الحالّ عند تغاير المحلّ ولا بالنوع ، فانّ الوصول إلى المنتهى قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدريج والمتدرج قد يكون واقعا على طرق مختلفة.

ووحدتهما معا أيضا غير كافية [٤] ، لأنّ السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن بطرق كثيرة فانّ المتحرك الأيني قد يقصد الانتقال من نقطة معيّنة إلى منتهى

---

(١) وفي شرح المواقف هكذا : «فإن كان أثره عين أثر المحرك الأوّل لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي» ٦ : ٢٣٢. راجع أيضا شرح حكمة العين : ٤٤٣ (المبحث الخامس في تقسيم الحركة).

(٢) هكذا الجواب في المصدر نفسه.

(٣) كما صرّح به الشيخ في طبيعيات النجاة (فصل في الحركة الواحدة) حيث قال : «وتكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها».

(٤) أي وحدة المبدأ والمنتهى غير كافية في وحدة الحركة.

معيّن تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة. والمنتقل في الكيف ينتقل من البياض إلى السواد تارة من الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة ، وتارة من الفستقية ثمّ الخضر ثمّ النيلية ، وقد يكون من الغبرة إلى السواد. فعلم أنّ اتحاد المبدأ والمنتهى غير كاف في وحدة الحركة. وإذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدأ والمنتهى.

وأورد منكروا الوحدة في الحركة [1] : أنّ كلّ حركة فانّها تنقسم إلى ماض ومستقبل لا غير والذي في الماضي مغاير للذي في المستقبل وهما معدومان ، فكيف يعقل الاتصال بين المعدومين؟ وأمّا الحاضر فليس حركة ولا الحركة مركبة منه ، لاستحالة تتالي الآنات عندهم وتركّب المقادير من الأجزاء التي لا تتجزأ سواء كانت قارّة أو لا. ولو فرض موجودا كيف يتصل المعدوم به ويتحد هو وإياه حتى تصير حركة؟

وأجيب : بأن الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود وهو أبدا بين الماضي والمستقبل باق في جميع الزمان.

واعترض عليه بأنّه يقتضي كون الحركة أمرا ثابتا مستقرا ، وذلك مكابرة.

وقيل : الحركة غير ثابتة فلا تكون واحدة.

وأجيب : بأنّ الوحدة التمامية أخصّ من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام. ولأنّ الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم ، وأمّا الحركة بمعنى القطع فإنّها تتم عند البلوغ إلى آخر المسافة ، لأنّ التام هو الذي ليس شيء منه خارجا فإذا كان كلّ ما له وكلّ شيء منه قد حصل فهو تام الوجود.

---

(١) راجع الرابع من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٧.

المسألة الثانية : في الوحدة النوعية والجنسية للحركة [١]

لما كانت الحركة قد تتكثر أفرادها إمّا تكثرا ذاتيا أو عرضيا مع صدق مفهوم الحركة على تلك الأفراد وجب أن تعرض لها وحدة نوعية وجنسية قريبة وبعيدة فتكثرها بالنوع إنّما يكون بأحد أمور ثلاثة : إمّا المبدأ ، أو المنتهى ، أو الذي فيه الحركة. فأمّا الثلاثة الباقية فلا أثر لها في ذلك.

أمّا المتحرك ، فلأنّ إضافة الحركة إليه إضافة العرض إلى موضوعه وإضافة العرض إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيته ، واختلاف الأمور الخارجة لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية ، كما أنّ بياض القطن والثلج متفقان بالنوع وإن اختلف موضوعاهما فيه فلم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعهما ، بخلاف الكثرة الشخصية فإنّها متعلّقة بتكثر العوارض فلهذا كفى فيها تعدّد الموضوع.

وأمّا الزمان ، فلا اختلاف فيه بل هو في الحقيقة واحد بالشخص. وإن فرض فيه تكثر فهو تكثر شخصي لا نوعي ، فالأزمنة المتعددة متفقة بالنوع غير مختلفة بالماهية. ولو كانت مختلفة فانّها لا تكون علّة للاختلاف النوعي في الحركات ، لأنّ الزمان عوارض الحركات واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض فلا تكون أسبابا لاختلاف الحركات في ماهياتها.

واختلاف المحرّك غير معتبر في اختلاف الحركات ، لأنّ المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية وبالعكس. ولأنّ انتساب المتماثلات إلى المختلفات جائز.

---

(١) راجع الثالث من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٦٧ ؛ طبيعيات النجاة ، فصل في الحركة الواحدة : ١٣٨ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٨ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٥ ؛ كشف المراد : ٢٦٨ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٣٢ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٣٧.

وإذا خرجت هذه الأمور الثلاثة عن اقتضاء الاختلاف لم يبق لاختلاف الحركات بالماهية إلّا اختلاف ما منه وما إليه وما فيه. فإن اتّحدت الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع. وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية ، فانّه إذا اتحد ما منه وما إليه واختلف ما هي فيه اختلفت ماهية الحركة.

ففي الكيف مثل الانتقال من البياض إلى التسود بطريق التصفر ثمّ التحمر ثمّ التسود تارة ، وبطريق الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد أخرى ، فإنّ المبدأ والمنتهى في الحركتين واحد وما فيه الحركة مختلفة فاختلفت الحركة.

وفي الأين مثل أن ينتقل جسم من مبدأ مفروض إلى منتهى تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة مع أنّ المخالفة بالاستقامة والاستدارة مخالفة نوعية لا عرضية ، وكذا الحركة عليهما ، وكذا إذا اتحد ما فيه الحركة واختلف ما منه وما إليه فانّ الحركة تختلف أيضا ، فانّ الانتقال من السواد إلى البياض مخالف للانتقال من البياض إلى السواد. وإن اتحد الطريق وسلك كلّ واحد منهما فيه بالعكس من صاحبه ، وذلك لاختلاف ما منه وما إليه.

وأمّا في الأين فكالصاعد والهابط.

واعلم أنّ الصعود حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى ويتم بذلك تحقيقه. [1] وكذا النزول ، لكن عرض لأحد المبدأين أن كان فوق والآخر أن كان تحت فعرض بسبب ذلك أنّ للحركة أن صار صعودا وهبوطا ، وهذا لا يوجب الاختلاف في الماهية. لكنّهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل الضدية على ما عرفت وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

---

(١) في المباحث : «تحقّقه» ، وفي الشفاء : «كونه حركة».

وفيه نظر ، فانّا نقول : تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض والبداية والنهاية عارضتان للنقطتين المتساويتين في الحقيقة وللحركة أيضا فكيف اقتضى تضاد العارض هنا تضاد الحركات وقد منعتم ذلك في المحلّ والزمان على ما سلف؟

ثمّ لا يلزم من انتفاء العلية انتفاء الاحتياج فجاز أن لا يكون أحد ما ذكرتم علّة ويكون محتاجا إليه. والحركات المتفقة في الجنس الأسفل متحدة بالجنس الأسفل كالانتقال من فوق إلى أسفل وبالعكس ، والانتقال من السواد إلى البياض وبالعكس. وإن أخذ الجنس الأعلى كانت متحدة به كالحركة في الكم أو الكيف. وإن اختلفت في الأعلى لم تكن متحدة باعتبار الذاتيات بل باعتبار العوارض كالحركة في الكم والكيف.

واعلم أنّ اختلاف الحركات بالطبع والقسر لا يوجب اختلاف الحركات في الماهية [1] لما بيّنا من أنّ وحدة المحرك غير معتبرة في وحدة الحركة. ولأنّ حركة الحجر إلى فوق قسرا تخالف حركة النار إليه طبعا والحركتان واحدة ، لأنّ الماهية الواحدة يجوز تعلقها بالمختلفات كالحرارة الطبيعية والقسرية فانّهما متفقان في الماهية ، وكذا الألوان والأشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف باعتبار كونها طبيعية أو قسرية ، فكذا الحركات.

فإذن الاختلاف بالطبع والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهية.

---

(١) قال الشيخ : «الاختلاف الذي بين الحركات في أن تكون طبيعية أو قسرية ، فإنّه أيضا اختلاف في أمور خارجة عن ماهية الحركة وإن كان لازما.» الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

المسألة الثالثة : في أنّ المستديرة أولى بالوحدة من غيرها [١]

أولى الحركات بالوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي [٢] المستديرة لوجهين:

الأوّل : المكانية إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية ، فإن كانت طبيعية لم تتشابه أحوالها فانّها في مبدأ حالها تكون ممنوة بالعائق الكبير فإذا قاربت المقصد اشتدت باعتبار قلّة المعاوق. وإن كانت قسرية اشتدت في الوسط زيادة على الطرفين على ما يأتي. والإرادية غير الدورية تختلف أحوالها باختلاف الإرادات فانّها كالطبيعية في أنّها تشتد أخيرا ، لأنّ الطالب قد يخيل قلّة المعاوقة فاشتد طلبه لينال غرضه بسرعة.

الثاني : الواحد يكون تاما والناقص بعض الواحد ، والأولى بالتام [٣] هو المستدير ، لأنّ الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فانّ الدورة إذا تمت لم يمكن الزيادة عليها ، بل ربما تكررت. وأمّا المستقيمة فانّها إذا تمت لم يمكن تمامها ، لأنّ الزيادة عليها غير معقولة ، بل لأنّ المسافة انتهت وانقطعت كقطر العالم.

لا يقال : المستقيمة أولى بالتمام ، لاشتمال المستقيم على المبتدأ والوسط والمنتهى بخلاف الدائرة.

ولأنّ المستقيمة تتناهى وتتمّ والدورية لا تتم ولا تنقطع عند حدّ.

لأنّا نقول : لا يلزم من الاشتمال على الطرفين والوسط أولوية باسم

---

(١) راجع الثاني من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٦٥ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١٠٤ (الفصل الخامس والعشرون) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٧.

(٢) في النسخ : «ذلك هو».

(٣) في المباحث : «التمام».

الوحدة ، فانّ وحدة الواحد أتم من وحدة العدد مع انتفاء الطرفين والوسط عنه ، فكذا الدائرة لقوّة وحدتها لا يوجد فيها ذلك.

وقد تقدم أنّ المستقيمة تنقطع لا باعتبار تمام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها. وأمّا الدورية فكلّ دورة حصلت فقد تمت في ذاتها ، وما يوجد بعدها تكون دورة أخرى. (١)

وفيه نظر ، لأنّ اشتداد الحركة إن اقتضى التكثر لزم اشتمال الحركة على ما لا يتناهى بالفعل وإلّا بطل الدليل. والدورة إذا تمت إن اقتضى كمال تلك الحركة لزم تكثر الحركات الفلكية بواسطة تكميل كلّ دورة دورتها ، وإلّا فلا عبرة به.

---

(١) وكلامنا في دورة واحدة. الشفاء.

النوع الثاني

تقسيم الحركة باعتبار السرعة والبطء [١]

إنّ من الأجسام ما يقطع مسافة معيّنة في زمان معين ، ومنها يقطع تلك المسافة في زمان أقل فيلزم أن يقطع بالضرورة في الزمان المساوي مسافة أكثر بذلك الحدّ بعينه ، ومنها ما يقطع تلك المسافة في زمان أطول ، فتحصل بسبب ذلك للحركات أوصاف من السرعة والبطء وتناسب بعضها مع بعض ، فالسريعة ما يقطع مسافة أطول في زمان مساو أو يقطع المساوي في زمان أقصر ، والبطيء بالعكس. وفي هذا النوع مسائل.

المسألة الأولى : في سبب بطء الحركات وسرعتها [٢]

اختلف الناس هنا ، فالمتكلمون على أنّ سبب ذلك هو تخلّل السكنات بين

---

(١) راجع أرسطو طاليس ، الطبيعة ٢ : ٧٧٣ (المقارنة بين الحركات) ؛ السادس من ثالثة الأوّل : ٢٠٣ ، والخامس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٧٦ ؛ شرح الإشارات ٢ : ٢١٧ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٥ ؛ كشف المراد : ٢٦٩ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٧ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٥١ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤٥.

(٢) راجع طبيعيات النجاة : ١٣٧ ؛ الحادي عشر من ثانية الأوّل : ١٥٥ ، والرابع من ثالثة الأوّل : ١٩٤ من الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ التحصيل : ٤٣٢ (الفصل الثالث عشر) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٠ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٦ ؛ كشف المراد : ٢٧٠ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٨٨ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤٦.

أجزاء الحركة ، لأنّ الحركة عندهم مركّبة من أجزاء لا تتجزأ فإن لحق التالي السابق من الأجزاء من غير فصل فالحركة سريعة في الغاية ، وإن تخلل الأجزاء سكنات فالحركة بطيئة. ثمّ يختلف البطء بكثرة السكنات وقلتها وطول أزمنتها وقصرها.

وأمّا الأوائل فانّهم لما اعتقدوا أنّ الحركات متصلة اتصال المسافة غير مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل هي واحدة من أوّل المسافة إلى آخرها لم يكن لها جزء بالفعل فلا تتصور السكنات بين أجزائها وإنّما سرعتها وبطؤها راجعان إلى شدّتها وضعفها ، فهما كيفيتان زائدتان على الحركة.

واستدلوا على ذلك بوجوه : [١]

الوجه الأوّل : لو كان بطء الحركات لتخلل السكنات لوجب أن لا يظهر للحس أشدّ الحركات فضلا عن أضعفها ، والتالي باطل بالضرورة ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّا نفرض فرسا شديد العدو بحيث يخطف البصر فإنّه أكثر ما يتحرك من أوّل النهار إلى آخره فإنّه فرسخ ، لكن في هذا الوقت تكون الشمس قد قطعت نصف الفلك ونصف الفلك أضعاف أضعاف ما به فرسخ ، فلو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن تكون في حركات الفرس سكنات متخللة بينها بقدر فضل حركات الشمس على حركاته ، لكن فضل الحركات على الحركات أضعاف مضاعفة ، فالسكنات أضعاف أضعاف حركات الفرس فكان يجب أن لا نحس بحركات الفرس الذي لا شيء أسرع من حركته في الحس ، ولما كان ذلك باطلا فانّا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات ، عرفنا أنّ التفاوت بين الحركتين ليس لتخلّل السكنات ، وهو المطلوب.

وفيه نظر ، فإنّ بطء الحركات وسكونها أمر محسوس فالإشكال مشترك

---

(١) وفي شرح المواقف اعتراضات على بعض هذه الوجوه ، وفيها ما لا يخفى فراجع ٦ : ٢٥٢ . ٢٥٤.

الإلزام.

فإنّا نقول : لا شكّ في أنّ حركة الفرس أبطأ من حركة الفلك أضعافا مضاعفة فكان يجب أن لا نحس فيه بسرعة.

ويمكن الجواب بأن يقال : الحس قد يعجز عن إدراك مراتب السرعة وتفاوت الشدّة فجاز أن تحصل حركة هي في غاية السرعة عند الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كحركة الفرس ويوجد ما هو أسرع منها أضعافا مضاعفة ويقصر الحس عن إدراك التفاوت بينهما ، لأنّ السرعة قابلة للشدّة إلى ما لا يتناهى.

الوجه الثاني : أنّا نشاهد أنّ الجسم كلّما كان أثقل كانت حركته إلى أسفل أشدّ وأسرع ، فلو فرضنا جسما بلغ ثقله إلى حيث خلا عن السكنات فإنّ حركته تكون في غاية السرعة بحيث لا يمكن الزيادة عليها ، فإذا فرضنا أنّ ثقله زاد فإن كانت حركته أسرع كانت الأولى أبطأ بالضرورة مع عدم تخلل السكنات فيها ، فلا يكون بطء الحركات لتخلّل السكنات. وإن كانت مساوية لم يكن للثقل الزائد تأثير فيكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، هذا خلف.

وفيه نظر ، لأنّ الثقل إنّما تزيد به السرعة لو كان هناك سكنات تعدم أو تقل بواسطة الثقل ، أمّا إذا انتفت السكنات فلا يكون للثقل الزائد أثر البتة ، أو تكون تلك السرعة حصلت بمجموع الأصل والزائد معا.

سلّمنا ، لكن نمنع إمكان وجود تلك الزيادة على تلك السرعة ، لأنّ الشيء لا يكفي في وجوده حصول العلّة الفاعلية بل لا بدّ من إمكانه في نفسه ، وهو ممنوع.

الوجه الثالث : إذا غرزنا خشبة في الأرض والشمس في أفقها الشرقي [1] وقع

---

(١) ق : «المشرقي».

لها ظل في الجانب الغربي وكلّما ارتفعت الشمس جزءا فإن لم ينتقص من الظل شيء جاز أن يرتفع جزءا آخر ولا ينقص الظل وهكذا إلى أن تبلغ الشمس إلى خط نصف النهار والظل على حاله بل وإلى الغروب ، وهو محال ؛ لأنّ سبب الظل وقوع الحجاب بين الشمس والأرض بالخشبة فإذا انتفى انتفى. ولأنّ الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل إذا تحرك الطرف المتصل فيه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل حدث لذلك الخط رأسان فيتساوى الزائد والناقص ، وهو محال. فوجب أن ينتقص الظل.

ثمّ يستحيل أن تكون حركة الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات وحركة فلك الشمس في الارتفاع خالصة عنها ، إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءا ولا ينقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث ، ويلزم المحال السابق.

ويستحيل أيضا مساواة حركة الظل لحركة الفلك في السرعة ، وإلّا تساوى المقداران.

فلم يبق إلّا أن يقال : إنّ الظل دائما يتحرك في الانتقاص والشمس دائما في الارتفاع لكن حركات الشمس أسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتا في البطء والسرعة لا بسبب تخلّل السكنات ، وكذا القول في حركة الجزء القريب من القطب من الرحا والبعيد ، والفرجار ذي الشعب الثلاث ، والدلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلّاب من المنتصف إليه.

الوجه الرابع : إذا رمينا حجرا إلى فوق فتلك الحركة لها [١] علّة هي قوّة قسرية حصلت من الرامي في المتحرك فإذا كانت القوّة محركة والهواء قابل للانخراق وجب أن تستمر تلك الحركة ولا يعرض في شيء من الأحياز توقّف وسكون ، لتساوي الأحياز وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون.

---

(١) في المباحث : «عليها».

فإذن تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنّها أبطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت في السرعة والبطء من غير تخلل سكون.

وفيه نظر ، لأنّ المسافة ممنوة بالعائق فجاز تخلل سكون بينها ، واختص بعض الأحياز فيه لقوّة المانع بسبب تلبد الهواء وتكاثف بعض البخارات فيه.

واعلم للبطء أسبابا : [١] أمّا في الحركة الطبيعية فلا يمكن أن يكون العائق أمرا طبيعيا ، لامتناع اقتضاء الطبيعة الأمرين المتنافيين.

وفيه نظر ، فانّ ذلك لا يتأتى في مركبات الأجسام لتركب طبائعها ، ولا في بسائطها لجواز أن يشتمل على صفتين إحداهما من حيث المادة والأخرى من حيث الصورة ، وعلى قولهم يجب أن يكون المانع خارجيا وهو ممانعة المخروق لامتناع الخلاء عندهم ، فإذا تحرك الحجر بطبعه ثمّ اعتمد عليه الإنسان بقوته ازداد سرعة.

وأمّا في القسرية فممانعة الطبيعة ، فانّ الطبيعة كلّما كانت أقوى كان أثر القاسر أقلّ فحصل البطء.

وأمّا في الإرادية فالسببان معا. [٢]

المسألة الثانية : في أنّ اختلاف السرعة والبطء ليس اختلافا في الماهية [٣]

استدلوا على ذلك بوجهين :

---

(١) ق : «أسباب» راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٢٢ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٥٤ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤٦.

(٢) وقد ذكر حسن چلبي سببا ثالثا للبطء في الحركة الإرادية وهو نفس الإرادة ، فراجع شرح المواقف ٦ : ٢٥٤.

(٣) راجع الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٧١ ؛ شرح الإشارات ٢ : ٢٠٩ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٢ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٥٤.

الوجه الأوّل : السرعة والبطء يقبلان الشدّة والضعف ولا شيء من الفصول يقبل ذلك [١] ، فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

وفيه نظر ، لانتقاضه بالكيف القابل لهما مع اختلاف أنواعه بالفصول.

الوجه الثاني : الجنس الواحد من الحركة المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والهابطة وتنقسم أيضا إلى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما لذلك الجنس بواسطة الأخرى ، بل هما تعرضان أوّلا لذلك الجنس ، والجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما ، فإذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساما بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطء انقساما بغير الفصول.

وفيه نظر ، لأنّ السرعة والبطء يقسمان مطلق الحركة ، والصعود والهبوط يقسمان نوعا منها ، ولا امتناع في ذلك إذا كان انقسام الحركة بهذين لا بالفصول.

المسألة الثالثة : في أنّ مقولية السرعة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي [٢]

السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقلّ من زمان قطع الحركة الأخرى ، أو الذي يقطع مسافة أكثر في زمان مساو لزمان حركة الأخرى أو أقل ، وهذا القدر مشترك بين الحركة المستقيمة والمستديرة. نعم لا يمكن أن يقايس بينهما حتى يقال : إنّ إحداهما أسرع من الأخرى على ما يأتي.

---

(١) لعدم التشكيك في الذاتيات.

(٢) راجع الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٧١ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٢.

وقال في الشفاء : «قد ظنّ أنّ السرعة إذا قيلت على المستقيمة والمستديرة كانت باشتراك الاسم ، وليس كذلك ...».

المسألة الرابعة : في التقابل بين السرعة والبطء [١]

اعلم أنّ بين السرعة والبطء تقابلا ، لحكم العقل بامتناع الجمع بينهما بالنسبة لحركة واحدة إلى حركة واحدة ، فانّه لا يمكن أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها مع اتحاد المسافة.

وليس هذا التقابل تقابل التضايف ، لأنّ المتضايفين متلازمان في الوجود الذهني والخارجي ، والسرعة لا تلازم البطء في واحد من الوجودين.

وفيه نظر ، لأنّ تصور السريع يستلزم تصور البطيء لأنّه عرفه بأنّه الذي يقطع المثل أو الأزيد. نعم لا يتلازمان في الخارج كالمتقدّم والمتأخّر.

وليس بينهما تقابل العدم والملكة ، لأنّه ليس جعل أحدهما عدما للآخر أولى من العكس ، لأنّ السريع والبطيء إن تساويا في الزمان كان السريع قد قطع مسافة أكثر لم يقطعها البطيء فكان البطيء مشتملا على عدم ، وإن تفاوتا في الزمان وتساويا في المسافة كانت السريعة زمانها أقلّ واشتملت البطيئة على ما لم تشتمل عليه السريعة من الزمان فاشتملت على عدم ما ، فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميا والآخر وجوديا أولى من العكس.

وظاهر أنّه ليس بينهما تقابل السلب والإيجاب ، لأنّ ذلك عائد إلى القول والعقد.

فلم يبق بينهما إلّا تقابل التضاد.

وفيه نظر ، لجواز اشتمال إحداهما على أمر عدمي يكون جزءا والآخر يكون

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٢٢

لازما. ولأنّهما يقبلان التفاوت بالشدة والضعف والعدم لا يقبلهما ، فهما وجوديان.

وهذه السرعة والبطء من الكيفيات المحسوسة وهذا يدل على أنّ الحركة ليست نفس الانفعال ، لأنّ الانفعال أمر نسبي والأمور النسبية لو كانت موجودة لم تكن محسوسة فلا تحل فيها الكيفية المحسوسة ، والحركة محلّ السرعة والبطء ، فليست نفس الانفعال كما توهّمه بعضهم.

المسألة الخامسة : في انحصار شدّة السرعة والبطء بين طرفين [١]

كلّ مسافة معينة محصورة بين مبدأ معيّن ومنتهى معيّن فانّه يمكن قطع تلك المسافة بحركات مختلفة السرعة والبطء.

قيل : [٢] ولا بدّ من انتهاء السرعة إلى حدّ يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك البطء ، لأنّ السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص وكلّ ما كان كذلك فمن ضدّ إلى ضدّ والضدّان بينهما غاية الخلاف ، فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها وكذا في جانب البطء لم تكن السرعة مضادة للبطء.

وأيضا فلو كان كلّ السرعة يمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وقد بيّنا أن تجدد مراتب السرعة والبطء بحسب تجدد مراتب المعاوقات الخارجية والداخلية لكان كلّ زمان تحصل الحركة فانّها [٣] تحصل بسبب مقارنة أمور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مستحقّة في نفسها للزمان ، وهو محال.

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٢٣.

(٢) والقائل هو الرازي في المباحث.

(٣) والعبارة في المباحث هكذا : «كلّ زمان يحصل للحركة فإنّما يحصل ...».

فإذن للسرعة والبطء في طرفي الاشتداد والتنقص طرفان محدودان. [١]

وفيه نظر ، فانّه لا يجب أن يكون الطرفان من نوع المسافة ، ولو كانا من نوعها لم يجب وجودهما عينا. وكيف يمكن على قواعدهم عدم التفاوت في السرعة إلى غير نهاية مع أنّ كلّ حركة فلها زمان وكلّ زمان يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى؟ فللزمان المفروض لأسرع الحركات نصف يمكن وقوع تلك الحركة فيه فتكون أسرع ممّا فرض الغاية في السرعة.

---

(١) ثمّ قال : «فهذا هو الأغلب على ظني ولم أجد لهم نصا في ذلك وإن كان اللائق بأصولهم غير ذلك».

النوع الثالث

التقسيم إلى المطابق وعدمه [١]

ونعني بالحركات المتطابقة التي تكون مسافاتها متطابقة. وقد عرفت أنّ السريع هو الذي يقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي أو الذي يقطع المسافة المساوية في الزمان الأقل ، فإذا أردنا المقايسة بين الحركات في السرعة والبطء فلا بدّ من اعتبار ما فيه [٢] الحركة ، فإن أمكنت المقايسة بين المسافتين بالزيادة والنقصان أمكن ثبوت المقايسة بين الحركتين في السرعة والبطء ، وإلّا فلا.

فالحركات المكانية قد تتطابق مسافاتها بالفعل مثل خط لخط ، وارتفاع لارتفاع. وقد تكون غير متطابقة لكن يمكن وقوع التطابق فيها كالمثلث والمربع ، فانّهما لا يتطابقان ولكن يمكن وقوع التطابق فيهما بأن يقطع المثلث قطوعا وينعدم [٣] بحيث يرد [٤] إلى نظام يكون منه المربع. وقد لا يمكن فيها التطابق البتة كالمستقيم والمستدير ، فانّه يمتنع استحالة أحدهما إلى الآخر فيستحيل الانطباق ، لكن معلوم أنّ القوس لو أمكن استحالته إلى الاستقامة لكان أعظم من

---

(١) راجع الخامس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٧٦ ؛ طبيعيات النجاة : ١٣٩ (فصل في تضايف الحركات) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٤.

(٢) في النسخ : «منه» ، وما أثبتناه من الشفاء.

(٣) ق : «يتقدم». وهي ساقطة في الشفاء. وفي النجاة : «ينهدم».

(٤) في بعض نسخ الشفاء : «يؤدّى».

الوتر ، فتكون هذه المقايسة وهمية. وإذا عرفت أنواع تقايس المسافات عرفت تقايس أنواع الحركات المكانية عليها.

وأمّا الحركة في الكيف فهذه المقايسة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة.

أمّا القريبة فالتي تتشابه مبدؤهما ومنتهاهما بأن يأخذ أحدهما من السواد الحالك إلى البياض اليقق [١] ويأخذ الآخر كذلك ، فإن تساويا زمانا أخذا . وتركا . تشابها في السرعة والبطء ، وإن تفاوتا كانت إحداهما أسرع.

وأمّا البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضدّ مثل أن يأخذ أحدهما في السواد إلى البياض ويأخذ الآخر بالعكس أو إن أخذ أحدهما لا من السواد الطرف بل من شيء قريب منه وجب أن يكون الأمر في الجانب الآخر كذلك. وبالجملة تكون نسبة المبدأ والمنتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر ، فإن تساوى زماناهما تساويا سرعة وبطءا ، وإلّا تفاوتا.

وأمّا الحركة في الكم فقد عرفت أنّ لكلّ واحد من أنواع الكائنات [٢] حدّا محدودا بالطبع في الصغر والكبر لا يتعدّاهما فالماء والهواء وغيرهما لها [٣] حدّان في التخلخل والتكاثف لا تتعداهما ، وحدّ كلّ واحد من الماء والهواء في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحدّ الآخر ولما لم تكن بين حدّي أحدهما وحدّي الآخر مماثلة لم تكن بينهما مماثلة ومساواة ، فلا جرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان. فأمّا إذا اعتبرنا حال حديهما في مطلق الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين ، فللماء زيادة ونقصان وكذا الهواء والزيادات والنقصانات تشتركان في أصل مفهوم الزيادة والنقصان ، ولما تشابها من هذا الوجه صحّ اعتبار الزيادة والنقصان من

---

(١) اليقق : المتناهي في البياض. أبيض يقق : شديد البياض ناصعه. لسان العرب ، مادة يقق.

(٢) في المباحث : «الناميات».

(٣) في النسخ : «له» ، أصلحناها طبقا للسياق.

هذا الوجه.

وبالجملة فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلّا عند اتحاد طبائعها. فأمّا من حيث إنّها مختلفة فانّه لا تصحّ تلك المقايسة ، فطيران العصفور لا يقاس بطيران النسر باعتبار خصوصية كلّ واحد منهما بل باعتبار أصل الطيران وهو الأمر المشترك ، وكذلك صحّة العين الرّمدة لا تقاس بصحّة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كلّ واحد منهما بل باعتبار أصل الصحّة ، ويكون ذلك مقايسة بين الحركات بحسب الحس.

النوع الرابع

التقسيم إلى المتضاد وغيره

وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في تحقّق تضادها [١]

اعلم أنّ الحركتين إمّا أن تقعا في جنس واحد أو أجناس متغايرة مختلفة. فالثاني لا تضاد بينهما ؛ لأنّ التضاد إنّما يتحقّق بالتنافي بين الشيئين ولا منافاة بين الحركات المختلفة الأجناس ، فانّ الجسم الواحد قد يتحرك في الكيف من الحرارة إلى البرودة مثلا حال تحركه في الأين وتحركه في الكم من التخلخل إلى التكاثف وحال تحركه في الوضع ، وإذا أمكن اجتماع هذه الحركات امتنع وقوع التضاد بينها. نعم قد يمتنع اجتماعها في بعض الأوقات لأمور خارجة عن حقائقها لا لنفس ماهياتها.

وأمّا الداخلة تحت جنس واحد فانّها تتضاد ، كالتسوّد والتبيّض ، والصعود والنزول ، والتخلخل والتكاثف ، والحركة على التوالي وإلى خلافه ، إذ لا يمكن

---

(١) راجع أرسطو طاليس ، الطبيعة ٢ : ٥٧٥ (تضاد الحركات) ؛ السادس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٨٠ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٣ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٥ ؛ مناهج اليقين : ٥٨ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٦ ؛ كشف المراد : ٢٦٩ ؛ العلّامة المصنف ، إيضاح المقاصد : ٢٨٩ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٣٦ (المقصد السابع).

اجتماعهما في موضوع واحد مع اتحاد الوقت وهما أمران وجوديان وبينهما غاية الخلاف. فانّ الصعود إلى مقعر فلك القمر والنزول إلى المركز بينهما غاية الخلاف في الحركة المكانية ، فانّ الخلاف بينهما أكثر من الخلاف بين الحركة من كرة الهواء إلى كرة الماء. وكذا الخلاف بين التسود والتبيض أكثر من الخلاف بين التسود والتصفر [١] ، ولا معنى للتضاد إلّا أن يكون التقابل بين الأمور الوجودية في غاية لا مزيد عليها. والنمو والذبول قد عرفت أنّ لكلّ واحد منهما حدّا محدودا في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان. وكذا المتخلخل والمتكاثف.

وأمّا المستقيمة فانّها لا تضاد المستديرة لما يأتي. [٢]

المسألة الثانية : في علّة تضادّ الحركات [٣]

قد عرفت أنّ الحركة تتعلق بأمور ستة فتضادها متعلّق بها لا غير ، فنقول : إنّ تضاد المحلّ وهو المتحرك لا مدخل له في تضاد الحركات ؛ فانّ الحجر والنار متضادان ويتحركان حركة واحدة إلى فوق أو إلى أسفل لكن أحدهما بالطبع والآخر بالقسر فالحركتان متفقتان والمتحرك مختلف ، وفي كونهما ضدّين نظر. ولو كان الاختلاف ليس إلّا بالطبع والقسر لما اختلفت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله. وأيضا قد يكون المتحرك واحدا والحركتان متضادتان

---

(١) في شرح المواقف : «أكثر ممّا بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما».

(٢) في المسألة الخامسة.

(٣) راجع السادس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٨١ ؛ طبيعيات النجاة : ١٤٠ (فصل في تضاد الحركات) ؛ التحصيل : ٤٣٨ (الفصل الخامس عشر من المقالة الثانية من الكتاب الثاني من كتب التحصيل في الحركات المتضادة) تحقيق الشهيد مرتضى المطهري ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٦ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٧ ؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد (شرح حكمة العين) : ٢٨٩ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٣٧ (المقصد الثامن) ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٣٩.

كحجر رمي به إلى فوق قسرا ثمّ هبط طبعا فالحركتان متضادتان والمتحرك واحد ، فلما وجد التضاد منفكا عن تضاد المتحرك وبالعكس علم استناده إليه.

وليس علّة التضاد تضاد المحرك ، لتضادّ القوّة القسرية في الحجر والطبيعية في النار مع اتحاد حركتهما.

ولا للزمان ، لأنّه لا تضادّ فيه فلا يقتضي تضادّ غيره. ولأنّ الزمان عارض للحركة [١] فلو كان فيه تضادّ لم يوجب تضادّ الحركة ، لأنّ تضاد العارض لا يوجب تضادّ المعروض.

ولا لتضاد المسافة ، لأنّ المسافة بين السواد والبياض ، وبين الصعود والهبوط ، وبين التخلخل والتكاثف ، وبين التوالي وخلافه ، واحدة مع مضادة الحركة من السواد إلى البياض للحركة من البياض إلى السواد وكذا البواقي.

فلم يبق المقتضي إلّا تضاد ما منه وإليه.

لا يقال : مبدأ الحركة المكانية ومنتهاها نقطتان وحقيقتهما متماثلة فإن تضادا فلعارض ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فكيف ما يتعلّق بها؟

لأنّا نقول : الحركة لا تتعلّق بالنقطتين من حيث ماهيتها ولا تتعلّق بماهية المبتدأ وماهية المنتهى ، بل إنّما تتعلّق بوصف المبتدأ والمنتهى [٢] المتضادين ، فإذن التعلّق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل وبسبب التعلق بهذه العوارض حصل التعلق بالمعروضات ، فإنّه لو لم يعرض لإحدى النقطتين أن كانت مبدأ لهذه الحركة وللأخرى أن كانت نهاية لها لم تتعلق بها الحركة أصلا ، وإذا كان التعلّق [٣] الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة

---

(١) من حيث إنّ الزمان مقدار الحركة والمقدار عارض للمتقدر. إيضاح المقاصد : ٢٩٠.

(٢) أي مبدئية المبتدأ ومنتهائية المنتهى.

(٣) ق : «المتعلق».

وجب من ذلك وقوع التضاد في الحركات ، كما يتضاد الجسم الحارّ والبارد لعرضيهما [١] ، لكن تعلّق الإسخان والتبريد لما كان أوّلا بتلك العوارض المتضادة لا جرم حصلت المضادة في تلك الأفعال فكذا هنا.

وفيه نظر ، فإنّ أجزاء الزمان وإن كانت متساوية لكن يعرض لها التقدم والتأخر وتتعلّق الحركة بهما وهما متقابلان مع عدم تقابل الحركة بسببهما. أو إن تقابلت فلم لا تتضاد بسببهما؟ ولأنّه ليس تعلّق الحركة بما منه وما إليه أعظم من تعلّق القدرة بالضدّين ، مع أنّ الشيء لا يضاد نفسه.

المسألة الثالثة : في أنّ تضادّ الحركات ليس للحصول في الأطراف بل للتوجه إليها[٢]

قد عرفت أنّ بين كلّ حركتين تضاد مبدأهما ومنتهاهما تضادا ، فنقول : ليس تضاد هاتين الحركتين للحصول في نهايتي الحركة بل للتوجه إليهما ؛ لأنّه لو كان التضاد في الحركات متعلّقا بنفس الطرفين والحصول فيهما لما حصل التضاد بين الحركات الموجودة ، والتالي باطل لما تقدّم من ثبوت التضاد بينها [٣] ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ عند حصول المتحرك في النهاية تنتهي حركته وتنقطع ولا يبقى لها وجود ، فلو كان التضاد إنّما يحصل عند الوصول إلى الغاية التي تنقطع عندها الحركة وتعدم لم يكن التضاد عارضا للموجود من الحركات بل للحركات المعدومة ، لكن لا يعقل التضاد في العدم. فإذن ليس التضاد في الحركات معللا

---

(١) في الشفاء : «بعرضيهما».

(٢) راجع طبيعيات النجاة : ١٤٢ (فصل في تضاد الحركات) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٧ ؛ شرح حكمة العين : ٤٤٩ ـ ٤٥٠ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٣٩.

(٣) ق : «بينهما».

بالحصول في الأطراف ، بل بالتوجه إليها. [١]

وفيه نظر ، فانّ الحركة إن أخذت بمعنى القطع لم تكن موجودة بالفعل فلا يكون التضاد عارضا لها. وإن أخذت بمعنى التوسط كانت آنية لا زمانية فلا يكون فيها توجّه إلى الطرف ، فلا يكون فيها تضاد لانتفاء سببه. وأيضا كما حكمنا بثبوت تقابل التضايف بين المتقدم والمتأخّر وبثبوت المعلومية وصحّة المقدورية على المعدومات ، فلم لا يعقل ثبوت التضاد فيها لا على المعنى المصطلح عليه ، بل على التقدير وثبوت اللازم وهو امتناع الاجتماع؟

المسألة الرابعة : في أنّ الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المأخذ هل تختلفان أم لا؟[٢]

قال الشيخ في كتاب «السماء والعالم» من الشفاء [٣] : الماء إذا حصل في حيز النار أو [٤] الهواء بالقسر فإنّه يتحرك منهما [٥] إلى الوسط ولا يبلغه ، وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة ـ وهو الوسط ـ تحرك عنه بالطبع ، ولا تكون تانك الحركتان متضادّتين كما ظنّه بعضهم ، لأنّهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

وإنّما لم تجعلهما ضدّين ، لأنّ الضدّين يشترط فيهما غاية التباعد وليس حاصلا هنا لأنّ البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود

---

(١) قال في النجاة : «تضاد الحركات هو بتضاد الأطراف والجهات». وفي شرح حكمة العين : «والحاصل : انّ تضاد الحركات لتضاد ما منه وما إليه وهو الأطراف والجهات ، فيكون تضادها للتوجه إلى الأطراف والجهات.» ص ٤٥٠.

(٢) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٢٧ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤١.

(٣) في الفصل الثاني : ٨.

(٤) في الشفاء : «و».

(٥) في الشفاء : «بينهما».

الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط [١] وإذا انتفى شرط التضاد انتفى ، خصوصا والمطلوب بالحركتين هنا حالة واحدة وهي الكون فوق الأرض وتحت الهواء.

نعم لا شكّ في اختلافهما وامتناع اجتماعهما لذاتيهما في المحل. ولا استبعاد في صدور مثل هذين عن قوّة واحدة لاختلاف الشرائط ، لأنّ مطلوب الطبيعة كون الماء في حيزه الطبيعي فإن كان قسر بأن جعل فوقه طلب الهبوط وإن كان بأن جعل تحته طلب الصعود ، فالغاية واحدة والمأخذ مختلف ، كما أنّ الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز المناسب لها فإن كان الجسم فيه اقتضت السكون وإن كان خارجا عنه اقتضت الحركة.

المسألة الخامسة : في عدم التضاد بين الحركات المستقيمة والمستديرة [٢]

قد عرفت فيما تقدّم [٣] أنّ الاستقامة والاستدارة لا تتضادان لعدم تعاقبهما على موضوع واحد ، فلو تضادت الحركة المستقيمة والمستديرة لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة فإنّ ما لا تضاد فيه كيف يوجب التضادّ لشيء آخر؟ بل إن كان فبسبب تضادّ أطراف المستقيمة المستديرة. وذلك أيضا باطل ، وإلّا لزم أن تكون للحركة الواحدة أضداد من الحركات غير متناهية ، والتالي باطل لما يأتي [٤]

---

(١) وعلى هذا لا يتحقّق التضاد في الحركات الأينية إلّا بين الصعود من المركز إلى المحيط ، والهبوط من المحيط إلى المركز ، إذ فيما سوى ذلك لا يتحقّق ما اعتبروه هاهنا في التضاد من غاية التباعد. شرح المقاصد ٢ : ٤٤٢.

(٢) راجع السادس من مقالة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٨٥ ؛ طبيعيات النجاة : ١٤١ (فصل في تضاد الحركات) ؛ التحصيل : ٤٤١ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٨ ؛ مناهج اليقين : ٥٨ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٤٥.

(٣) في المجلد الأوّل ، ص ٦١٢.

(٤) وفي المباحث : «ثبت في باب الوحدة». وهو في الفصل السابع عشر منه ، الحكم الرابع : أنّ ضدّ الواحد واحد».

من أنّ ضدّ الواحد واحد ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّ الخط المستقيم المعيّن المشار إليه الذي تقع عليه الحركة المستقيمة يمكن أن يكون وترا لقسيّ غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة ، وتلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع.

وفيه نظر ، فانّه لا يلزم من اختلاف القسي بالنوع اختلاف الحركات الواقعة عليها به.

وأيضا فكلّ قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم تقعيرا منه فيكون هو أولى بالضدية ، وإذا كان لا قوس هناك في تلك القسي إلّا وهناك ما هو أبعد مخالفة منه لم يكن قوس من تلك القسي ضدا للمستقيم ، فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لأنّ المضادة إنّما تتحقّق بين الطرفين.

لا يقال : المستديرات وإن كثرت إلّا أنّها مشتركة في طبيعة واحدة هي الاستدارة ، وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها.

لانّا نقول : هذا محال فإنّ الاستدارة المجرّدة لا توجد في الخارج بل في الذهن ، وإنّما الموجود في الخارج منها مستدير معيّن ، وكلّ ما يوجد في الخارج منها فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد من الأوّل ، فإذن لا شيء ممّا يوجد في الخارج مضادا للمستقيم. وأمّا مجرّد الاستدارة فلمّا امتنع حصولها في الخارج امتنع أن يكون معاقبا للمستقيم على الموضوع الواحد فاستحال أن يكون ضدّا.

وفيه نظر ، فانّ الصاعد ضدّ الهابط وإن لم يشترط النهاية فيهما ، أي [1] المحيط والمركز فجاز في المستقيم والمستدير ذلك. ولأنّ شرط التضاد تضاد الأطراف فالمستدير والمستقيم إذا تضاد طرفاهما ثبت بينهما التضادّ.

---

(١) ق : «إلى».

لا يقال : إنّما تضادتا باعتبار الأطراف لا باعتبار الاستقامة والاستدارة.

لأنّا نقول : مسلّم ذلك ، لكن المستقيم مخالف بالنوع للمستدير فليس الحكم على أحدهما حكما على الآخر.

المسألة السادسة : في أنّ الحركات المستديرة غير متضادة [١]

ربما توهم بعض الناس أنّ بين الحركات المستديرة تضادا ، فانّ الحركة إلى التوالي وإلى خلافه معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف وموضوعهما لا يمكن اجتماعهما فيه.

وهو باطل ، لإمكان اتفاق قسي غير متناهية في أطراف مشتركة. وأيضا الحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضاد الباقي منه ، لأنّ الدائرة لا يجب أن يكون فيها طرف بالفعل وإن وجد كان بعينه مبدأ ومنتهى. وقد عرفت أنّ تضاد الحركات إنّما هو بتضاد مبدئها ومنتهاها.

وأمّا الحركة إلى التوالي وخلافه فليستا ضدّين ، لأنّ كلّ واحد منهما يفعل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من المدار ، فانّ المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس ، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدّلو ، والصعود بالعكس ، فقد فعل كلّ منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر ، ولما كان الفلك متشابه الأجزاء تساوى النصفان في الماهية. والأطراف والنهايات أيضا متساوية فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات

---

(١) راجع السادس من مقالة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٨٧ ؛ طبيعيات النجاة : ١٤١ (فصل في تضاد الحركات) ؛ التحصيل : ٤٤٢ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٨ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٤٦ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٤٢.

فهي غير متضادة.

والتحقيق أن يقال : إن عنى بالضدين كلّ معنيين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد دفعة واحدة فالحركة المستقيمة تضاد المستديرة والمستديرات أيضا متضادة ، لامتناع اجتماعهما. وإن أريد بالضدّين منع ذلك أن يكون ما منه وما إليه أمورا موجودة بالفعل متضادة في الحقيقة فالمستقيم لا يضادّ المستدير ، وكذا المستديرات.

وفيه نظر ، فانّه لا بدّ في التضاد عندهم من التعاقب على الموضوع الواحد فعلا أو قوّة ومن غاية التباعد بينهما.

المسألة السابعة : في تضاد السكنات [١]

إنّ السكون يتعلّق بأمور أربعة ممّا تتعلق به الحركة ، ولا تعلّق له بما منه وما إليه فلا تضادّ له باعتبارهما ولا يتضادّ بتضادّ الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما عرفت في الحركة ، فلم يبق سبب لتضاد الواقع فيه إلّا تضادّ ما فيه السكون ، مثل : أن يكون أحدهما فوق والآخر أسفل ، حتى يكون السكون في المكان الأعلى ضدا للسكون في المكان الأسفل. ولو تضاد المكانان بسبب العوارض لم يتضاد السكون ، مثل : أن يكون أحد المكانين حارا والآخر باردا ، بل لو كان الجسم مستقرا في آخر [٢] ثمّ تغيرت حاله إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغير حال السكون.

واعترض : بأنّ السكون عندهم عدمي فلا يصحّ وصفه بالضدّية.

---

(١) راجع السابع من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٢٩ ؛ كشف المراد : ٢٧٢ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٥٨.

(٢) ج : «حار آخر» ، وفي المباحث : «جسم آخر» ، وفي الشفاء : «لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكونا متصلا».

النوع الخامس من التقسيم

التقسيم إلى المستديرة والمستقيمة [١]

واعلم أنّ الحركة إمّا مستقيمة أو مستديرة أو مركبة منهما كحركة العجلة والكرة المدحرجة وهي الكوكبية. فهنا مسائل :

المسألة الأولى : في أنّه هل يجب بين الحركات المستقيمة سكون أم لا؟ [٢]

اختلف الحكيمان في أنّه هل يجب أن يكون بين الحركتين المتضادتين وذات الزوايا والانعطاف سكون أم لا؟ فأوجبه أرسطو ومنعه أفلاطن. [٣]

---

(١) في شرح حكمة العين : «إمّا مستقيمة وهي الواقعة على خط مستقيم. وإمّا مستديرة وهي الواقعة على خط منحني لا على خط مستدير على ما قيل ، وإلّا لم ينحصر في هذه الأقسام ، لأنّ الخط المستدير في عرفهم ما يوجد في جهة تقعيره نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه بخلاف المنحني ، فإنّه قد يكون كذلك وقد لا يكون. ومنه يظهر أنّ الأصوب أن يقال : إمّا مستقيمة وإمّا منحنية.» شرح حكمة العين : ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) راجع الثامن من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٢٩٢ ؛ شرح الإشارات ٣ : ١٧٧ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٤ (الفصل الرابع والعشرون) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٢ ؛ مناهج اليقين : ٥٨ ؛ شرح حكمة العين : ٤٥١ ؛ إيضاح المقاصد : ٢٩٠ ؛ كشف المراد : ٢٧٠ ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٥٠.

(٣) وأكثر المتكلّمين من المعتزلة ، كما في شرح المواقف ٦ : ٢٥٦.

وقد احتج المشّاءون عليه بوجوه :

الوجه الأوّل : الجسم إذا كان واصلا إلى غايته في الحركة وانتهى انتقاله عند غاية فانّه يصل إليها في آن ، ثمّ إذا فارق تلك الغاية وجب أن يفارقها في آن آخر لامتناع اتحاد آني الوصول والمباينة ، والآنان يستحيل تتاليهما بل لا بدّ بينهما من زمان ، فالجسم في ذلك الزمان ساكن لأنّه غير متحرك عن تلك الغاية ، وإلّا لم تكن تلك نهاية الحركة ، هذا خلف. ولا إليها لانّه واصل فيكون بالضرورة ساكنا. وهذه الحجّة في غاية الرداءة على أصلهم ؛ لأنّ الوصول وإن كان آنيا لكن المفارقة حركة لا توجد في آن بل إنّما توجد في زمان ولا يجب أن يكون طرف ذلك الزمان مشتملا على ما اشتمل عليه ذلك الزمان بل يمتنع ذلك ، فانّ طرف زمان الحركة لا يمكن أن توجد فيه حركة ، لأنّ الحركة إنّما توجد في الزمان لا في الآن ، فطرف زمان المباينة هو آن الملاقاة والاتصال ولا استحالة فيه.

الوجه الثاني : لو جاز اتصال الحركة الصاعدة بالهابطة لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة ، وهو محال.

والجواب : المنع من استحالة الاتحاد ، فانّ المراد به اتحاد الأطراف وهو ثابت هنا. ولا استبعاد في عروض الوحدة للمتضادين فانّ السواد والبياض متضادّان وهما واحد بالحس. ولأنّ الخطين المحيطين بالزاوية لا يجب أن يكونا خطا واحدا لأجل وجود الحدّ المشترك فيهما بالفعل بل بالقوة ، فكذا الحركتان لا يجب وحدتهما لوجود الحدّ المشترك بالفعل.

الوجه الثالث : لو اتصلت الحركتان لكان غاية الصاعد العود إلى ما عنه صعد ، فيكون المهروب مقصودا من وجه واحد.

والجواب : أنّ هذا إنّما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما ، فأمّا إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه.

سلّمنا ، لكنّه لا امتناع في ذلك إذا اختلف الاعتبار كحدود المسافة الواحدة وكالنقطة الواحدة في الحركة الدورية.

الوجه الرابع : لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوّة على التبيض ، فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوّته على التسود قوّة على التبيض فتكون في الأبيض قوّة على البياض ، وهو محال.

والجواب : الجسم عند كونه طالبا للبياض لا يأخذ في التسود ، لأنّ التسود آخذ من طبيعة السواد وطلب له وذلك لا يوجد مع طلب البياض بل ذلك إنّما يوجد بعد الابيضاض وانتهاء طلبه. فلا يلزم من قول من يقول : القوّة على التسود بعينها قوّة على التبيض أن تكون في الأبيض قوّة على البياض.

سلّمنا أنّه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتى تكون فيه قوّة على البياض لكن لا على البياض الحاصل ، بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوّة. على أنّا نمنع الملازمة الأولى. ولا يلزم من اتصال الحركتين وحدتهما في الماهية بحيث يكون المقتضي لإحداهما مقتضيا للأخرى.

ولما استضعف الشيخ [1] هذه الحجج سلك نهجا آخر في إثبات السكون وهو : أنّ العلّة في تحريك الجسم من حدّ إلى آخر إنّما هو الميل الطبيعي أو القسري أو الإرادي ، والشيء إذا كان محرّكا للجسم إلى حدّ فلا بدّ وأن يكون موصلا له إليه والموصل يجب وجوده عند الاتصال لوجوب وجود العلّة عند وجود المعلول ، ثمّ إذا رجع الجسم من ذلك فلذلك الرجوع علّة ، لما عرفت من استناد الحركة إلى الميل ، وتلك العلّة أيضا آنية الوجود ولا يمكن أن يكون هو الميل الأوّل ، لأنّ الميل

---

(١) في المصدر السابق.

الواحد لا يمكن أن يكون علّة للوصول إلى حدّ معيّن وللمفارقة عنه ، فالآن الذي حدث فيه الميل الثاني لا يمكن أن يكون هو الآن الذي كان الميل الأوّل موصلا ، لامتناع أن يكون للجسم الواحد في آن واحد ميلان مختلفان يقتضيان التوجه في الآن الواحد إلى جهتين مختلفتين ، بل هو آن آخر غير الآن الأوّل ولا يمكن تعاقبهما ، فبين الآنين زمان يكون الجسم فيه ساكنا ، إذ لا ميل له عن ذلك المكان ولا إليه ، لوجوده فيه.

وهذه الحجّة مبنية على إثبات الميل وكونه آنيا وامتناع اجتماع الميلين ، وتلك مقدمات سلف البحث فيها.

وأشكل على ذلك أيضا بأنّ هذه الحجّة لا تتمشّى في الكم والكيف ، لأنّ تلك الحركات غنية عن الميول وهذه الحجّة إنّما تتم بإثبات الميل.

وأيضا لو فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر وفوقها سطح بسيط يلقاها عند الصعود فانّها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة إلّا آنا واحدا ولا يحتاج إلى آن آخر تقع فيه اللامماسة ، فكذا هنا.

وأجيب بأنّ اللامماسة حاصلة في كلّ الزمان الذي طرفه آن المماسة ، فأمّا الميل الثاني فانّه يكون حدوثه في آن غير الآن الأوّل ، فلا بدّ هنا من اعتبار الآنين ولا محالة بينهما زمان.

ثمّ لو ثبت أنّ طرف زمان اللامماسة غير آن المماسة حكمنا بوجوب توقّف الدولاب عند تلك المماسة ، وأيّ مانع يمنع منه؟

ولا شكّ في أنّ هذا التجويز في غاية البعد.

احتج افلاطن [1]. بوجهين :

---

(١) قال أفلاطن : من توهم أنّ بين حركة الحجر علوا المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه وقفة ، فقد أخطأ. وإنّما تضعف القوة المستكرهة له وتقوى قوة ثقله فتصغر الحركة وتخفى حركته على الطرف فيتوهم أنّه ساكن. المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٤.

الوجه الأوّل : لو وقف الحجر بين حركتين لما كان رجوعه دائما ولا أكثريا ، والتالي باطل بالضرورة ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أن الحجر لو وقف بين حركتيه الصاعدة والهابطة ولا شكّ في بقاء طبيعته المقتضية للهبوط ، وإلّا لم يهبط لعدم علّته فتتم الشرطية ، فتلك الطبيعة إمّا أن يكون لها ما يعاوقها عن مقتضاها أو لا يكون. فإن لم يكن وجب الهبوط لوجود المقتضي السالم عن معارضة العائق فلا يجب الوقوف وإلّا لم يجب وجود المعلول عند وجود علّته التامة ، فكان لا يجب الهبوط أيضا فتتم الشرطية. وإن كان لها معاوق يمنعها عن الهبوط فذلك المعاوق إمّا أن يكون محركا للجسم إلى جهة أو لا يكون. فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة إليها ، وإلّا كان معاونا للطبيعة على فعلها لا معاوقا لها عنه ، وكان لا يجب الوقوف لوجود المقتضي للهبوط السالم عن المعاوق المعتضد بالمعاون. ثمّ ذلك المحرك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة فلا وقوف حينئذ. وإن كان أضعف كانت الحركة الطبيعية حاصلة لأنّها أقوى ، وإنّما تكون أقوى لو ظهر أثرها دون أثر الأضعف ، فلا وقوف. وإن تساويا وجب السكون ، لأنّ كلا من القوة الطبيعية والغريبة العائقة غير قاهر لصاحبه فيحصل الوقوف لعدم الترجيح من غير مرجّح. وهذا هو الذي جعله الشيخ علّة لهذا السكون في أحد جوانبه.

إذا تقرّر هذا فنقول : ذلك القدر من القوّة إن لم يعدم لم تجب الحركة إلى أسفل فتتم الشرطية. وإن عدم فإمّا لذاته وهو محال وإلّا امتنع حصوله فلا يجب الوقوف. وإمّا أن يعدم بسبب وليس سبب الإعدام هو القوّة الطبيعية ، ولا الجسم الحامل لها ، ولا شيئا وجد فيه ، وإلّا لما وجد هذا العائق فلا يجب الوقوف ، فلم يبق السبب إلّا أمرا خارجيا ، والسبب الضعيف [١] للميل الغريب هو مصادمة الهواء

---

(١) في المباحث : «المضعف».

المخروق وذلك إنّما يكون في حال الحركة. وأمّا عند السكون فلا مصادمة هناك ، فيجب أن لا يعدم ذلك القدر من الميل الغريب ، وإذا لم يعدم بقي الحجر هناك ولا يعود إلّا أن دفعة دافع من الفوق ، ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم.

وأمّا إن كان المعوق للطبيعة أمرا لا يقتضي حركة الجسم فذلك لا يكون طبيعيا لاستحالة أن يكون العائق للطبيعة عن فعلها أمرا طبيعيا فيكون قسريا ، وهو لا محالة يقتضي السكون في حدّ معيّن ، وإلّا عاوقت [١] الطبيعة عن فعلها.

فيرجع حاصل ذلك إلى أنّ القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الأحياز ، وهو الذي اختاره الشيخ سببا للسكون في الوجه الثاني.

فنقول : إنّه باطل :

أمّا أوّلا : فلأنّ القوّة المحركة الغريبة إن أمكن القاسر [٢] افادتها دون إفادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون ، وإن لم يكن فالضدّان متلازمان ، هذا خلف.

وأمّا ثانيا : فلأنّ تلك القوّة في أوّل ما أفادها القاسر لم تكن مسكنة ثمّ صارت مسكنة ، فعدم كونها مسكنة إن كان لوجود مانع وجب أن لا تخلو عن ذلك المانع إلّا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فإنّ أي واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوّة المسكنة مغلوبة ، فحينئذ لا تقتضي هذه القوّة التسكين إلّا عند تكافؤهما ، لكن لو ثبت ذلك كان مستقلا بالتأثير فأي حاجة إلى هذه القوّة المسكنة؟

وأيضا فانّ الالزام المذكور يعود بعينه في أنّ الميل الغريب إذا صار مساويا

---

(١) في النسخ : «عاقت» ، وفي المباحث : «وإلّا لما عاوقت».

(٢) ج : «للقاسر».

للطبيعي وجب أن يبقى ذلك المساوي ولا يصير مغلوبا البتة وأن لا يرجع الحجر.

وإن كان لعدم المقتضي بأن يكون عدم تسكين تلك القوّة لعدم مقتضي التسكين ثمّ إنّها إذا وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية ، عاد السؤال في سبب تلك العلية والاقتضاء.

وأيضا لو كان سبب إعدام العائق أمرا خارجيا فإمّا أن يكون وصول السبب الخارجي المعدم لذلك العائق إلى الحجر واجبا أو لا يكون ، فإن كان واجبا لزم امتناع حصول هذا العائق ويلزم من امتناع حصوله امتناع حصول السكون ، وإن لم يجب لم يكن حصوله معه دائما ولا أكثريا.

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون السكون المتخلل واجبا فاستغنى عن السبب؟ وذلك لأنّ الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي علّة ، كما أنّ سائر اللوازم لا تستدعي علّة ، وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنّ القوّة القسرية ما دامت تقوى على التحريك كانت الحركة القسرية حاصلة ، فإذا لم تقو على التحريك عدمت وبقى الحجر هناك زمانا تنفصل به إحدى الحركتين عن الأخرى وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة.

سلّمنا أنّه لا بدّ من سبب لكن لم لا يجوز أن يقال : القوّة القسرية كانت في أوّل الأمر غالبة على القوّة الطبيعية فلا جرم كان حصول مقتضى القوّة القسرية أرجح من حصول مقتضى القوّة الطبيعية ، ثمّ إنّ القسرية لا تزال تضعف بسبب مصاكات الهواء المخروق إلى أن تعادل القوّة الطبيعية فتقف ثمّ تضعف القسرية فتستولي الطبيعية وينزل الحجر؟ أو يجوز أن يكون القاسر كما أفاد قوّة تحرك الجسم إلى فوق أفاد مع ذلك قوّة مسكنة في ذلك الموضع فلأجلها سكن هناك؟ كما اختاره الشيخ.

لأنّا نقول : لو كان ذلك السكون واجبا لذاته لم يعدم ، ولامتناع كون وصف الممكن واجبا لذاته ، فبقى أن يكون ممكنا لذاته فله سبب.

ولأنّ كلّ سكون ففي زمان وكلّ زمان منقسم والذي يقع في نصف ذلك الزمان من السكون كاف في الفصل بين الحركتين فكلّ سكون يفرض حاصلا ففي أقلّ منه بلاغ فلا يكون وقوع ذلك القدر واجبا.

ولأنّ المقتضي لوجوب السكون لو كان هو الفصل لم يكن بعض أفراده التي لا تتناهى بحسب عدم تناهي قبول القسمة أولى من بعض ، وإذا لم يكن واجبا لم يوجد إذ كلّ موجود فهو واجب إمّا لذاته أو لغيره.

وقيل في جوابه : المتحرك جسم يختلف حاله باللطافة والكثافة وغير ذلك من الأسباب الخارجية وهي تكون أسبابا لمقادير السكنات وليس بجيد. (١)

والقدر الباقي من القوّة القسرية حال الاعتدال لا يعدم لذاته وإلّا لما وجد ، بل لا بدّ له من سبب وليس هناك سبب ضروري يوجب عدمه مثل أن يكون هناك دافع أو جاذب إلى أسفل ، والقوّة القسرية إنّما تضعف بمصاكات الهواء وإنّما تحصل المصاكات حال الحركة لا حال السكون ، وإذا انتفى السبب المبطل لتلك القوّة القسرية المعادلة للقوّة الطبيعية وجب أن يكون بقاؤها أكثريا فيكون وقوف الحجر في الجو أكثريا ، لكن رجوعه هو الدائم أو الأكثري ، هذا خلف.

والقوّة القسرية التي أفادها القاسر محال ، لأنّ تلك الإفادة اختيارية فلا تصدر إلّا عن علم ، لكن رامي الحجر لا يتصور سكونه فضلا عن القوّة الموجبة له وإنّما يتصوّر ويقصد إلى تحريكه إلى فوق. ولأنّ القوّة المسكنة حال ما تصير مسكنة يجب أن تستمر ، إلّا إذا وجد ما يعدمها وذلك المعدم ليس الطبيعة ، ولا

---

(١) قال الرازي بعد نقل هذا الجواب : «وليس هذا الجواب بمرض».

الجسم ، ولا شيئا ممّا كان فيه ، وإلّا لما وجدت هذه القوة ، فلا بدّ وأن يكون أمرا خارجيا اتّفاقيا وحينئذ يعود الالزام.

والعجب أنّ الشيخ ذكر في الخلاء : أنّه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوّة القسرية وإلّا وصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك [١] ، وهنا ذكر أنّ القاسر يفيد قوّة مسكنة في بعض الأحياز ، وهذا لا يخلو من تناقض.

الوجه الثاني : لو فرضنا صعود خردلة وحال سكونها نزل جبل عظيم من فوق لزم أن يقف ذلك الجبل في الهواء حتى تأخذ الخردلة ما تستحقه من السكون ، والضرورة قاضية ببطلانه.

وقد اعترفوا ببعده لو وقع ، لكنّه غير محال والبعيد غير الممتنع. ولأنّ الهواء المشايع للجبل في حركته يلقى الحصاة فتسكن قبل وصول الجبل إليها.

المسألة الثانية : في أنّ الحركة الدورية ، هل يجب أن تكون إرادية؟ [٢]

اتّفق الحكماء على أنّ الحركة الدورية يجب أن تكون إرادية ، لأنّ الحركات إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والحركة الدورية لا يجوز أن تكون طبيعية ، لأنّ الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وهذا لا يتحقّق في الدورية. أمّا أنّه لا يجوز أن يكون هربا عن حالة منافرة ، فلأنّ كل نقطة تفرض الطبيعة هاربة عنها فانّه يمتنع أن تكون الطبيعة طالبة لها بعين تلك الحركة ،

---

(١) راجع الثامن من ثانية الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي).

(٢) راجع التاسع من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٠٢ ، قوله : «فالحركة المستديرة المتصلة إذن لا تكون طبيعية ...» ؛ طبيعيات النجاة : ١٣٦ (فصل في أنّه لا يجوز أن يتحرك الشيء بالطبيعة وهو على حالته الطبيعية ...) وإلهيات النجاة : ٩٥ و ١١٥ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١٠٥ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٩ ؛ نقد المحصل : ٢٢٦.

لامتناع أن يكون مقتضى الطبيعة متنافيا ، لكن كلّ نقطة تفرض في الحركة الدورية مبدأ ومهربا فانّها بعينها تكون مقصدا ومطلبا لتلك الحركة ، فانّ المتحرك بالاستدارة ينتهي بحركته إلى حيث ابتدائها ، فالحركة عن كلّ نقطة عين الحركة إليها ، وهو محال.

لا يقال : الجسم المستقيم الحركة يطلب النقط والحدود التي في وسط المسافة بطبعه ثمّ إذا وصل إليها فارقها وهرب منها بطبعه وهكذا في كلّ حدّ يفرض بين مبدأ الحركة الطبيعية ومنتهاها ، فلا امتناع في أن يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع.

لأنّا نقول : هربه عنها ليس بعينه توجها إليها بخلاف الدورية. ونحن لم نمنع من كون المهروب عنه مطلوبا إذا اختلفت الشرائط. وهنا الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل إنّما هي مبدأ بمشاركة أحوال غير طبيعية ، فانّ الصادر عنها لذاتها لا غير هو السكون في المكان الطبيعي ، فإذا خرجت عنه اقتضت الحركة بهذا الاعتبار الغير الطبيعي والأحوال الغير الطبيعية متفاوتة الدرج في القرب والبعد. فالطبيعة إذا حرّكت جسما إلى نقطة معلومة وحدّ معين لم تكن لذاتها مقتضية لتلك الحركة ، بل مع حالة مخصوصة غير ملائمة ، وهي خروج الجسم عن حيزه الطبيعي وحصوله في حدّ قبل ذلك الحدّ ، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهي الحصول في حدّ آخر. ولما لم تبق أحد أجزاء تلك العلّة لم تبق العلّة ، فلم يكن الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا لشيء واحد دفعة واحدة.

وأمّا أنّها لا تكون طلبا لحالة ملائمة فائتة ، لأنّ الطبيعة إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها ، فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة. وأيضا الطلب الطبيعي لكمال فائت فلا بدّ وأن يكون على أقرب الطرق ، وإلّا

كانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة [١] إلى شيء ومنصرفة عنه وهو محال ، وأقرب الطرق هو المستقيم ، فإذن كلّ حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس بالنقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون مستقيما فانّه غير طبيعي. فثبت أنّ المستديرة غير طبيعية فلا تكون قسرية ، لأنّ كلّ قسر فإنّه على خلاف الطبيعة بحيث إذا زال القاسر اقتضت الطبيعة مقتضاها لكن الحركة الدورية تمتنع أن تكون طبيعية فتمتنع أن تكون قسرية ؛ لأنّ القسري معاند للطبيعي فإذا امتنع أن تكون الدورية طبيعية امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنعت القسرية. ولأنّه لا قسر دائم فكلّ قسر فلا بدّ وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ، ومستند الحركات كلّها المستديرة.

وفيه نظر ، فانّا لا نسلّم انحصار الحركات في الثلاث فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقتضي حركة ولا سكونا لتساوي نسبة الأوضاع إليه من حيث ماهيته. فإن اتّفقت حركته بسبب خارجي لم يمانعه ، وإن لم يحركه بقي على وضعه. بل هذا هو الواجب في الحركات الفلكية ، فإنّ طبائعها لا تقتضي وضعا معينا ولا ممانعة فيها. والإرادية لا يجب دوامها من حيث هي إرادية.

سلّمنا ، فلم لا تكون طبيعية وتكون فاقدة لكمال ما لا يمكن حصوله دفعة ، بل على التعاقب؟ وليس المبدأ من حيث هو مهروب عنه يكون مقصدا ، بل باعتبار آخر ولا امتناع في ذلك.

سلّمنا ، فلم لا يجوز أن تكون هاربة عن غير الملائم ، ولا يمكن إلّا بهذه الحركة؟ وذلك بأن يكون السكون غير ملائم لها أو غير ذلك.

وقد اعترض [٢] بأنّ الحركة الفلكية لو كانت اختيارية لاختلفت كالأفعال

---

(١) في النسخ : «متوجه» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٢) أنظر الاعتراض والجواب عليه في المباحث.

الحيوانية.

وأجيب : بأنّ الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا تتغير فانّه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله ، فاختلاف الآثار لازم لاختلاف الاختيار لا أنّه لازم لنفس الاختيار ، إذ [لو] [1] أوجب الاختيار نفسه تغير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد ، إلّا أن يقال : كل فاعل بالداعي لا بدّ وأن يتغيّر داعيه فيتغير فعله. لكن ذلك باطل ، لأنّ الفعل لما استمر زمانا واستمراره لاستمرار الداعية الواحدة علمنا أنّ الداعية ممكنة البقاء ، وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن ممكنة البقاء دائما ، لأنّ الصحّة لا تتخصص بوقت دون وقت ، وإذا أمكن استمرار الداعية أزلا وأبدا أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلا وأبدا. ولهذا قال بطلميوس : إنّ المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

وفيه نظر ، لأنّ الاختيار ينافي الأزلية على ما تقدّم فلا يمكن إسناد الحركة الأزلية إليه. وأيضا الحركة الدورية عندهم حافظة للزمان بل هي محلّه ، لأنّ الزمان عندهم مقدار الحركة الدورية والمقدار عرض حالّ في ذي المقدار فإذا كانت الحركة اختيارية لم تكن واجبة الحصول من حيث هي هي فلا يجوز أن يكون شرطا لما يجب وجوده ويمتنع عدمه.

المسألة الثالثة : في أنّ الحركة المستديرة أقدم [2]

قد عرفت أنّ الحركة إنّما تقع في مقولات أربع. أمّا الحركة الكمية فتحصل

---

(١) ما بين المعقوفين من المباحث.

(٢) راجع التاسع من رابعة الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١ : ٣٠٠ ؛ شرح الإشارات ٢ : ٢٤٢ ؛ التحصيل: ٤٥٠ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤١.

قال بهمنيار بعد ذكر الأدلّة على ذلك : «فالدورية غنيّة عن سائر الحركات ، وسائر الحركات لا تستغني عن الحركة الدوريّة ، فهي إذن أقدم الحركات بالطبع».

تارة بالنمو والذبول وأخرى بالتخلخل والتكاثف.

أمّا النمو والذبول فإنّ الحركة فيه لا تخلو عن الحركة المكانية في الكم ، لأنّ الحركة في الأقطار زيادة ونقصانا إنّما هي في المكان. وأيضا النمو إنّما يكون بورود الغذاء على النامي ونفوذه فيه على التناسب في الأقطار وذلك حركة مكانية.

وأمّا التخلخل والتكاثف فإنّما يحصلان بعد استحالة في جوهر المتحرك فيهما والاستحالة إنّما تكون بعد الحركة المكانية ، فإنّ الجسم لذاته لا يستحيل في الكيف بل لا بدّ له من ملاقاة غيره حارا أو [١] باردا أو محاذاته له بعد أن لم تكن ، وذلك يستدعي الحركة المكانية ، والحركة المكانية إنّما تكون في الجهات المتأخرة عن محددها ، فهي أقدم الحركات بالطبع ؛ والشرف أيضا لأنّها لا توجد إلّا بعد استكمال الجوهر بالفعل. ولا تكون سببا في فساد الجوهر ولا تزيل عنه شيئا من عوارضه الذاتية بل الزائل النسبة إلى الأمور الخارجية. وهي أيضا ثابتة ولا تقبل الشدّة والضعف بخلاف الطبيعية المشتدة أخيرا والقسرية المشتدة وسطا.

وفيه نظر ، فانّ تقدّم المحدد لو سلم على ذوات الجهة لم يلزم تقدّم حركته على حركتها ، لأنّ المحتاج إليه في تحدد الجهات وجود محيط ولا تشترط فيه الحركة.

المسألة الرابعة : في نسبة الحركة الدورية إلى الحوادث [٢]

كلّ حادث مستند إلى سبب موجب مؤثر ، فانّه يجب أن يكون حادثا إمّا في ذاته أو في شرطه ، إذ لو كان السبب التام قديما لوجب قدم معلوله ، فانّ السبب التام الموجب لو وجد مع عدم مسببه لكان وجود المعلول عند وجود ذلك السبب

---

(١) ق : «و».

(٢) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٤٢.

ممكنا فيكون وجوده حين ما يوجد يستدعي علّة زائدة فلا يكون السبب التام سببا تاما ، هذا خلف. فعلّة الحادث الموجبة حادثة والكلام فيها كالكلام في الأوّل ويتسلسل.

فالحوادث العنصرية إن كانت مباديها عنصرية فامّا أن تكون نفس أجسامها أو قوى مركوزة فيها. والأوّل محال لما سبق من امتناع كون الجسم من حيث هو جسم علّة للحركة والسكون. والثاني إمّا أن يكون لتلك القوّة شعور بما يصدر عنها أو لا ، والأوّل هو القوّة الاختيارية ، والثاني إمّا أن تكون تلك القوّة ملائمة للجسم أو لا ، والأوّل هو القوّة الطبيعية ، والثاني القسرية. والقوّة الطبيعية إمّا أن تحصل للبسائط كالنارية والمائية ، أو للمركبات كقوّة المغناطيس الجاذبة للحديد ، فالقوى العنصرية هذه الأربع خاصة ولا شيء منها صالح لمبدئية حدوث الحوادث.

أمّا الاختيارية فلأنّها قوّة على الطرفين فلا بدّ لها من مرجّح فإن كان اختيارا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى غيره فلا يكون هو مبدأ أوّل.

وأمّا الطبيعة البسيطة فليست أيضا مبادئ أول ، لأنّ كلّ عنصر يصحّ عليه الكون والفساد فاختصاص حامل تلك القوّة لها إن كان للجسمية ولوازمها عاد المحال في أنّها لا تكون متخالفة الطبيعة وإذا لم تكن متخالفة لم تكن متفاعلة ، فلا تكون القوّة مبدأ فضلا عن أن تكون مبدأ أوّل. وإن كان لأمر مفارق لم تكن القوّة الطبيعية مبدأ أوّل.

وأمّا ثانيا : فلأنّ الاختبار دلّ على أنّ شيئا من القوى الطبيعية لا تفعل آثارها إلّا عند تلاقي حواملها ، والأجسام المتفاعلة متخالفة بالطبع لأنّ الشيء لا ينفعل عن مثله ، والأجسام المتخالفة بالطبع متنازعة بالطبع إلى التباعد وما تكون كذلك فلا تكون متلاقية بالطبع. فإذن تلاقيها لأمر آخر وذلك الأمر إن كان جسما

عنصريا عاد البحث فيه ، وإلّا توقّف حدوث الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقف على تلاقيها المتوقف على الجامع القاسر لها على الالتقاء. مع أنّ ذلك الجامع ليس من العناصر فالقوى الطبيعية ليست مبادئ أولى.

والقوى المركبة أولى أن لا تكون كذلك.

وأمّا القسرية فظاهر أنّه لا يستند كلّ قسر إلى قسر آخر بغير نهاية ، بل لا بدّ من الانتهاء بالآخرة إمّا إلى طبيعة أو إرادة ، فإذا لم يصلحا لتلك كانت القسرية بأن لا يصلح لها أولى.

فإذن الحوادث العنصرية لا بدّ من استنادها إلى أمور غير عنصرية وهي إمّا أن تكون حادثة أو قديمة. فإن كانت حادثة احتاج كلّ واحد منها إلى آخر لا إلى نهاية ، فتلك الأمور إن كانت معا لزم علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة وهو محال ، وإن كان بعضها قبل البعض لم يكن السابق علّة موجدة للاحق. وإن كان قديما فإمّا أن يكون صدور الحوادث عنه موقوفا على تغير أو لا يكون. فإن كان الثاني لزم من قدمه قدم الحوادث ، هذا خلف. وإن كان الأوّل فتلك الأمور المتغيرة يستحيل أن تكون آنية لاستحالة تتالي الآنات. وبتقدير صحّته فكلّ واحد لا يكون متعلّقا بما بعده بل تكون متفاصلة فلا يكون واجب الانتهاء إليه فلا تكون علّة لما بعده ، وقد فرض كذلك. أو زمانية سيّالة وهي الحركة ؛ لأنّه إذا حدث في جسم أمر لم يكن بعد حصلت لعلّة ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن ولا بدّ من حركة توجب قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب أو موازاة أو مماسة ويحفظ [1] بذلك أيضا اتصال الحوادث.

والأصل فيه أنّ العلّة [2] : إمّا معدة فيجوز تقدّمها على المعلول ، لأنّها غير

---

(١) في النسخ : «يحيط» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٢) راجع أيضا المصدر نفسه : ٦٠٨.

مؤثرة بل تقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة. وإمّا مؤثرة فإنّه يجب مقارنتها للأثر فلا بدّ من الحركة ، وهي إمّا مستقيمة وهو محال لانتهائها إلى السكون ، أو مستديرة وهو المطلوب.

مثلا : أنّ الثقيل في هويه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى الحدّ الذي يليه والمؤثر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل. ولكن لو لا انتهاء الجسم بالحركة السابقة إلى ذلك الحدّ لاستحال وجود [1] تلك الحركة ، لأنّ قبل الانتهاء إلى ذلك الحدّ استحال أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى ذلك الحدّ صار الثقل بحيث يمكنه تحريكه منه ، فالحركة من ذلك الحدّ كانت ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلّة.

ثمّ لمّا صارت ممكنة صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنّما حصل بسبب الحركة السابقة ، فالحركة السابقة قربت الثقل من تلك الحركة بعد بعده عنها.

ومن الحركات الإرادية أنّ إرادة الذهاب إلى الحجّ إرادة كلية وهي سبب لحصول إرادات جزئية مترتبة تكون كلّ واحدة منها مقرّبة للإرادة الكلية إلى ما بعده ، لأنّه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلّا وذلك القصد الكلي عند ذلك يقتضي حصول قصد جزئي إلى الانتقال من ذلك الحدّ إلى حدّ آخر ، والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي ، وفاعل مقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا تقرر هذا فنقول : لهذه الحوادث سبب قديم أزلي هو واهب الصور ، وفيضه موقوف على استعداد المادة لقبول ذلك الفيض وهذا الاستعداد حادث ـ بعد ما لم يكن ـ بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كلّ سابق علّة لأن تستعد

---

(١) ج : + «أن يوجب» قبل «وجود».

المادة لقبول اللاحق ، فلا يمكن حدوث شيء من الأشياء إلّا بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلول ، وتلك الحركة أيضا حادثة ، فلا بدّ قبلها من حركة أخرى فالحركات لا بداية لها والمستقيمة لها بداية ، فلا بدّ من حركة دورية. ولأنّ الزمان لا بداية له ولا نهاية وهو من لواحق الحركة فلا بداية لها ولا نهاية والمستقيمة متناهية ، فالحركة التي لا بداية لها هي الدورية.

والاعتراض : أنّ كلّ ما تقدّم مبني على أصل فاسد هو استناد الموجودات إلى علّة موجبة بالذات ، وسيأتي بطلانه وأنّ الفاعل قادر مختار ، فاندفع كلّ ما تقدّم.

سلّمنا ، لكن في جميع ما تقدّم نظر ، فانّا نقول : لم لا يجوز أن يكون وجود المعلول أولى ولا تنتهي الأولوية إلى حدّ الوجوب ولا تخرج عن حدّ الإمكان ولا تفتقر إلى علّة أخرى ، لأنّ تلك العلّة كافية في الرجحان؟

سلّمنا ، لكن لم لا يجوز الاستناد إلى الجسم من حيث هو جسم ، لكن بشرط كما يقولون في القوى الطبيعية؟

سلّمنا ، فلم لا يستند إلى الاختيارية خصوصا ومن مذهبكم أنّ الحركات الدورية مستندة إلى الإرادة والاختيار دون الطبيعة والقسر؟

واستناد الاختيار إلى الغير لا يخرجه عن كونه مبدأ أوّلا ، فانّ الحركة التي جعلوها مبدأ لا بدّ لها من علّة فلا تكون هي المبدأ الأوّل.

وكونها غير متخالفة الطبيعة لا يقتضي عدم تفاعلها ، لأنّ اختلاف الأعراض كاف في التفاعل كما في الماء الحار والبارد. وإذا كان الجامع لتلك العناصر المتخالفة جسما عنصريا كيف يعود البحث فيه؟

وكما جاز استناد كلّ حركة إلى حركة سابقة معدّة ، أو إرادة إلى إرادة أخرى ،

جاز استناد كلّ قسر إلى قسر آخر.

وقولهم : «لا قسر دائم» مقدّمة لم يقيموا عليها برهانا.

وكما لا يجوز أن يكون السابق علّة موجدة للاحق يمتنع أيضا أن يكون علّة معدّة ، لأنّه لو كان علّة معدّة وجب حصول معلوله وهو الإعداد وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته ، ولو جاز ذلك ، جاز أن تكون علّة موجدة ولا يلزم الوجود.

وإذا حصل الإعداد وجب الفيض لحصول القابل التام والفاعل.

وإنّما يجب من قدم المؤثر قدم الأثر لو كان التأثير على سبيل الإيجاب ، أمّا إذا كان على وجه الاختيار فلا.

والذي ألزمه في الآني يلزمه في الزماني ، لأنّ الزماني لا يجوز أن يكون علّة للآني. فهذه الحركة إذا كانت علّة في الإعداد والتقريب بعد البعد فذلك الإعداد والتقريب إن كان آنيا لزم إسناد الآني إلى الزماني وهو محال ، وإن كان زمانيا وجب أن يكون معلوله كذلك فلا تكون للحادث الآني علّة زمانية ، فبطل دليلهم.

وكما يمتنع بعدم العلّة المؤثرة يمتنع بعدم العلّة المعدّة ، لأنها مؤثرة في الإعداد فيجب وجوده معها ويجب وجود المعلول حينئذ.

وانتهاء الحركة المستقيمة إلى السكون ، ممنوع.

سلّمناه ، لكن حدوث الحادث يتوقّف على حدوث إعداد ما وذلك الإعداد لا يجب أن يستند إلى حركة معيّنة خاصّة ، فجاز أن تبتدئ حركة مع انقطاع غيرها.

سلّمنا ، لكن لا نسلّم أنّ تلك الحركة يجب أن تكون مستديرة جسمانية ، فجاز أن تصدر عن نفس حركات اختيارية أو غيرها.

ثمّ نقول : انتهاء المتحرك إلى حدّ معيّن بحيث يستعد بذلك للوصول إلى

غيره لا بدّ وأن يكون لاستعداد صادر عن قوّة ، فنقول : ذلك الاستعداد للوصول إلى ذلك الحدّ المعيّن كان موجودا قبل الوصول ، فإمّا أن يكون موجودا بالفعل أو بالقوّة. والثاني محال ، وإلّا لم يكن الوصول بعد ذلك حاصلا بالفعل. والأوّل باطل أيضا ، لأنّه إمّا أن يكون في الجسم استعداد بالفعل للوصول إلى كلّ حدّ من الحدود المتوسطة من المبدأ والمنتهى ، أو للوصول إلى بعض الحدود دون بعض. والأوّل يستلزم وجود ما لا يتناهى دفعة واحدة. والثاني يقتضي أولوية الرجحان لأحد المساويين دون الآخر من غير مرجّح وهو محال. ولا يمكن أن يقال : الاستعداد أيضا حاصل على التدريج ، لأنّ الوصول إلى الحدّ المعيّن آني الوجود ، فعلّته كذلك.

المسألة الخامسة : في أنّه لا يجتمع في الجسم مبدأ الاستقامة والاستدارة [١]

إنّه لا يمكن أن يجتمع في الجسم الواحد مبدءان : أحدهما يقتضي الحركة المستقيمة ، والآخر يقتضي الحركة المستديرة ؛ لأنّه إمّا أن يحصل الأثران معا ، أو يعدمان معا ، أو يوجد أحدهما دون الآخر ، أو توجد حالة متوسطة بينهما ، والكلّ محال.

أمّا الأوّل : فلأنّه يقتضي حصول المتضادين دفعة واحدة وهو محال ، لأنّه بالحركة المستقيمة يكون متوجها إلى تلك الجهة وبالحركة المستديرة يكون منصرفا عنها ، والجسم الواحد يستحيل أن يكون متوجها إلى جهة ومنصرفا عنها دفعة واحدة.

---

(١) راجع شرح الإشارات ٢ : ٢٣٨ ؛ الفصل الثاني عشر من رابعة الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء : ٣١٧ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١٠٩ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٦.

والثاني : محال ، لأنّ ذلك يقتضي أن لا يكون في الجسم مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معا ، مع أنّا قد فرضنا حصولهما فيه. أو يلزم حصول المبدأ مع تعذر حصول الأثر مطلقا ، وهو محال.

والثالث : محال ، لأنّه ترجيح من غير مرجّح. ولأنّ حصول أحدهما خاصّة هو المطلوب من امتناع اجتماعهما.

والرابع : محال ، لأنّ الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الأشد والأضعف فيستحيل أن تحصل عند امتزاجهما حالة متوسطة.

اعترض [1] : بإمكان أن يجتمع فيه الميلان المستقيم والمستدير لكن عند حصول حالتين متضادتين ، وذلك بأن يقتضي ميله الحركة المستديرة إذا كان في مكانه الطبيعي وإذا كان خارجا عنه اقتضى الحركة المستقيمة ، كما أنّ عند كونه في المكان الطبيعي يقتضي السكون وإذا كان خارجا عنه يقتضي الحركة.

وأجيب : بأنّه عند كونه في غير حيزه الطبيعي يحصل فيه الميل المستقيم فإمّا أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير أو لا ، فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز الطبيعي يجب أن لا يحصل أيضا. إلّا إذا قيل : إنّه يحدث فيه ذلك الميل. لكنّه حينئذ لا يكون غريزيا له بل يكون تابعا لحصوله في مكانه الطبيعي ، وذلك لا يوجب ميلا عن حالة إلى حالة مثلها ولا هربا عن الشيء إلى مثله. ولا يمكن أن يقال : القوّة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة ؛ لأنّ التحريك الخارجي ممّا لا يقبله الجسم إلّا وله بحسب طبعه مبدأ ميل لازم له. بخلاف اقتضاء الجسم السكون عند حصوله في مكانه الطبيعي والحركة عند خروجه عنه ، لأنّ اقتضاء الطبيعة السكون يجوز أن يتوقف على الحصول في الحيز الطبيعي ، وأمّا في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن يتوقّف على الحصول في الحيز الطبيعي ؛ لأنّ

---

(١) وهو اعتراض مشهور ، كما في شرح الإشارات.

أجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان ممّا يقتضي زوالا عن حالة إلى حالة تشابههما من كلّ الوجوه. فظاهر أنّ الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه مبدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحركا على الاستدارة ، لكن الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الزيادة والنقصان فيستحيل أن يحصل من امتزاجهما شيء متوسط بينهما. فإذن يكون الجسم متوجها بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومنصرفا عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة ، وهو محال. فإذن كلّ ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

وفيه نظر ، لأنّه لا امتناع بين الحركة في الوضع وفي الأين ، وإذا أمكن اجتماعهما جاز اجتماع مبدأيهما.

ولا نسلّم أنّه بالحركة المستديرة يكون متوجها إلى ضدّ ما اقتضته الحركة المستقيمة.

سلّمنا ، لكن لم لا يجوز أن لا يحصل الأثران معا؟

ولا امتناع في وجود العلّة بدون المعلول لوجود مانع منع من التأثير.

سلّمنا ، لكن لم لا يجوز حصول أحدهما لمرجّح لا نعلمه؟

والمطلوب غير لازم ، لأنّ المطلوب عدم اجتماع الميلين لا عدم اجتماع الأثرين.

سلّمنا ، لكن تحصل حركة كوكبية لا يمتزجه من المستقيم والمستدير.

وفي جواب الاعتراض نظر ؛ لأنّا نمنع عدم كونه غريزيا إذا حدث عند حصول الجسم في مكانه الطبيعي ، لجواز أن تكون الطبيعة تقتضيه عند حصول الحالة الطبيعية. وجاز أن لا يكون المطلوب بالحركة الوضعية القرب عن حالة ، ولا الطلب الأخرى ، بل استخراجات الكمالات الممكنة من القوّة إلى الفعل كما هو

معتقدهم.

سلّمنا ، لكن لم لا يكون نفسانيا؟ ولا يجب في النفساني الوضعي أن يقتضي الجسم بطبعه ميلا متضادا فجاز أن يقتضي السكون.

تذنيب : الحركة الكوكبية ليست بسيطة ، لامتناع قبول الاستقامة والاستدارة الأشد والأضعف حتى تحصل هناك حركة واحدة بسيطة متوسطة بينهما ، بل لا بدّ وأن تكون مركّبة من حركات مستقيمة ومستديرة لا يتميز في الحس انفصال بعضها من بعض.

النوع السادس من التقسيم

التقسيم إلى ما يكون بالذات وبالعرض

وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في تحقيق هذه القسمة [١]

اعلم أنّ الشيء إذا وصف بالحركة فإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيه بالحقيقة ، وهي الحركة الذاتية ، والموصوف بها يسمى متحركا بالذات ، كحركتي الحجر صعودا وهبوطا والإنسان يمنة ويسرة. وإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيما يقارن ذلك الشيء لا باعتبار حصولها فيه بالاستقلال ، وتسمّى الحركة العرضية ، والموصوف بها يسمى متحركا بالعرض ، وذلك كحركة المحوى في الحاوي بحركة الحاوي كالجالس في السفينة يتحرك بحركة السفينة [٢] والراكب على الدابة يتحرك بحركتها. وقد يجتمعان معا كحركة الرجل في السفينة المتحركة يمنة ويسرة وقدام وخلف.

---

(١) راجع أرسطو طاليس ، الطبيعة ٢ : ٤٨٩ (المقالة الخامسة) ؛ الثالث عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) ١ : ٣٢٠ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٦ ؛ شرح حكمة العين : ٤٥٧ ؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد (شرح حكمة العين) : ٢٩٣ ؛ مناهج اليقين للعلامة : ٥٩ ؛ مقاصد الفلاسفة : ٣٠٩ (قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها) ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٤٩.

(٢) وفي شرح حكمة العين في هذا المثال نظر ، فراجع.

والقسم الأوّل لا بدّ وأن تكون الحركة فيه لقوّة مودعة في الجسم المتحرك ، لامتناع صدورها عن الجسمية. فتلك القوّة إن حصلت لذلك الجسم من أمر خارجي عن ذاته لولاه لما وجدت ، وهي القوّة القسرية والحركة بها تكون قسرية كحركة الحجر إلى فوق. أو تكون بسبب موجود في ذات الجسم. فإمّا أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا. والأوّل هو الحركة الإرادية ، كحركة الإنسان باختياره في جهة إرادية. والثاني هو الحركة الطبيعية ، كحركة الحجر إلى أسفل. فالحركات إذن هذه الأربع : الطبيعية والإرادية والقسرية والتي بالعرض. فلنبحث عن أحكامها.

المسألة الثانية : في أنّ الحركة ليست طبيعية مطلقا [١]

الطبيعة أمر ثابت باق قار الذات مستمر الوجود على نهج واحد والحركة ليست ثابتة قارة الذات مستمرة على نهج واحد ، فلا تكون صادرة عن الطبيعة وحدها لوجوب بقاء المعلول ببقاء علّته.

ولو كانت الحركة قارّة الوجود لم تكن حركة ، هذا خلف.

وأيضا لو كانت الطبيعة بانفرادها [٢] مقتضية للحركة امتنع سكونه في مكان أصلا ، وحينئذ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعيا له فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوبا له فلا يكون الجسم متوجها إلى شيء من الأمكنة فلا يكون متحركا ولا ساكنا ، هذا خلف.

---

(١) راجع التاسع من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ إلهيات النجاة : ١١٥ (فصل في أنّ الفاعل القريب للحركة الأولى نفس) ؛ شرح حكمة العين : ٤٢٦ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٧ ؛ مقاصد الفلاسفة : ٣١٠ ؛ كشف المراد : ٢٧٢ و ٢٧٣ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٢٤ (المقصد الرابع) ؛ شرح المقاصد ٢ : ٤٣٠.

(٢) في النسخ : «بأفرادها».

بل الطبيعة إنّما تقتضي الحركة عند مقارنة حال غير طبيعية وحصول ما لا يلائم الجسم فحينئذ تحاول الطبيعة ردّه. إمّا في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق ، فإنّه قد حصل له حالة غير ملائمة وهي حصوله في غير مكانه الطبيعي. وإمّا في الكيف فكالماء إذا سخن بالقسر ، فانّه قد حصل له حالة غير ملائمة فتطلب الطبيعة ردّه إلى الحالة الملائمة. وإمّا في الكم فكالذابل بالمرض ، فانّه قد حصل له كم قسري لأجل المرض وهو حال غير ملائم فتطلب الطبيعة رجوعه إلى كمه الطبيعي. وكذا الهواء إذا مصّ من القارورة ما دامت الحال الغير الملائمة باقية كانت الحركة الطبيعية حاصلة ، وتطلب الطبيعة بالحركة الردّ إلى ما يلائمها.

وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة ، فإذا حصل الوصول إلى الحالة الملائمة المطلوبة بالحركة وقفت الحركة وانقطع التحريك وبطل الطلب لحصول المطلوب.

المسألة الثالثة : في غاية الحركة الطبيعية [١]

اعلم أنّ كلّ حال طبيعية إمّا أن يمكن إزالتها بالقسر أو لا يمكن. فإن لم يمكن لم تكن[٢] إليه حركة لحصوله فلا يتجدد طلب لحصوله ، وذلك مثل مقادير الأفلاك وأحيازها ونضدها [٣] في الترتيب عندهم. فإن أمكن فعند زوال القاسر يطلب الجسم العود إلى الحالة الطبيعية ويرجع إليها. لكن في الحركة المكانية بحث ، وهو أنّا إذا رمينا الحجر إلى فوق ثمّ شرع في الهبوط لم يكن طلبه في النزول

---

(١) راجع العاشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٣٧ ؛ كشف المراد : ٢٧٢.

(٢) ج : «يمكن».

(٣) كذا.

نفس المركز ، وإلّا لكانت النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي ، وذلك محال ، لأنّ المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار فتكون النار دائما خارجة عن حيّزها الطبيعي ، وهو محال. وفي الأرض أظهر إحالة لامتناع حصول الأرض بجملتها [١] في حيز النقطة.

ولأنّ الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض. والهواء لو كان طالبا لمحيط الفلك لما يسفل بطبعه عن حيز النار.

لا يقال : النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق إليه.

لأنّا نقول : لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء لأحسسنا باندفاعه إلى فوق ، كما إذا حبسناه في زق تحت الماء.

ولا يكون طلبه حالة النزول الحصول في المكان المطلق ، وإلّا لوقف في الهواء ولوقف الهواء تحت الماء.

ولا يجوز أن يكون طلبه القرب من العنصر الموافق له في الطبع ، وإلّا لوجب أن يلتصق الحجر المرسل من رأس النهر بشفيرها ، ولا يذهب في النزول ، فإنّ الاتصال بالكلية حاصل هناك. ولأنّا لو قدّرنا صعود كلية الأرض فإمّا أن يصعد ذلك الحجر أو لا ، فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية ، وإن صعد فإمّا أن يكون لأنّه علم أنّ كلّه قد صعد وهو محال ، أو لأنّ كلّه جذبه إلى نفسه وهو محال ؛ لأنّ الشيء لا ينفعل عمّا يشاركه في نوعه. [٢]

فإذن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن غير الطبيعي ، لا مطلقا بل مع ترتيب ـ بين أجزاء الكل ـ مخصوص ووضع مخصوص من الجسم

---

(١) ق : «بجلتها».

(٢) قال الرازي : «واعلم أنّ في هذين الوجهين كلاما طويلا نذكره في باب أنّ لكل جسم حيزا طبيعيا.» المصدر نفسه : ٧٣٨.

الفاعل للجهات ، فإنّ عين الجهة غير مقصود إلّا لحصول ذلك المعنى فيها. فالطلب متوجه إلى هذه الغاية. وأمّا الهرب فيصحّ في مقابلاتها أيّها اتفق ، فلو كان المكان غير طبيعي والترتيب طبيعي هرب عنه ، كالهواء المنتشف [١] المحصور في جرّة [٢] مرفوعة في الهواء ، فإنّ الجرة [٣] تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الجرّة [٤] متصعدا فيها لهرب الهواء عنها.

تنبيه : [٥] قد عرفت بالوجدان أنّ الجسم إذا كان خارجا عن مكانه الطبيعي فانّه يتحرك إليه ويطلبه ويهرب عن غير الطبيعي.

وإذا تقرر هذا فنقول : هنا أمران يصلحان لعلية الحركة أحدهما : الهرب عن غير الطبيعي ، والثاني : الطلب للأمر الطبيعي ، وكلّ واحد منهما إذا جعل غاية ذاتية للحركة كان الآخر تابعا له. فهل الحركة بسبب الأوّل أو الثاني؟

الحقّ هو الثاني ، لأنّه لو لم تكن الحركة إلّا للهرب عن غير الطبيعي لم يكن بأن يتحرك إلى جانب أولى من أن يتحرك إلى جانب آخر ، فإمّا أن لا يتحرك أصلا ، أو يتحرك إلى كلّ الجوانب.

وفيه نظر ، لجواز أن تكون الحركة للهرب عن غير الطبيعي بالذات وبالعرض للطلب للطبيعي ، فلا تلزم الحركة إلى كلّ الجوانب.

سلّمنا ، لكن قد عرفت أنّ الحركة الطبيعية تطلب الغاية على أقرب الطرق ولا شكّ أنّ أقرب الطرق جهة واحدة فيكون ما عداها أمرا غير طبيعي فلا يجوز أن تطلبه الطبيعة حالة الهرب عن غير الطبيعي ، لأنّ ذلك المغاير للأقرب أيضا غير

---

(١) في النسخ : «المكثف» ، وما أثبتناه من الشفاء : ٣٠٧.

(٢) و (٣) و (٤) في بعض نسخ الشفاء : «آجرة ـ الآجرة».

(٥) راجع المصدر نفسه.

طبيعي فيكون مهروبا عنه والأقرب وإن كان غير طبيعي لكنّه أولى ، لأنّ غير الطبيعي فيه أقل.

المسألة الرابعة : في أقسام الحركة القسرية [١]

قد عرفت أنّا نريد بالحركة القسرية : الحركة الصادرة عن سبب خارج عن المتحرك ، كالحجر المرمي إلى فوق والمدحرج. وهي قد تكون خارجة عن الطبع فقط ، كجرّ الحجر على الأرض. وقد تكون مضادة للطبيعة ، كتحريك الحجر إلى فوق. وقد تكون بالجذب. وقد تكون بالدّفع. وأمّا الحمل فالحركة فيه عرضية [٢]. والتدوير القسري مركب من جذب ودفع. وقد تكون بسبب تعارض الحركتين ، كما في السبيكة المذابة ، فانّ الجزء المستقر منها لغلبة الحر فيصعده بالإسخان فإذا علا [٣] برد فمال إلى حيّزه الطبيعي فطلب الهبوط ، وإنّما [٤] يشتد عند مقارنة المستقر ولأجل اشتداد القوة عند المقارنة ما كان منع الحجر النازل أضعف [٥] من إشالة المستقر وإذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره ، وقد عرض لما كان أسفل مثل ما عرض من التصعد وتلك الأجزاء متلاصقة ، فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر. وأمّا الدّحرجة فربما كانت عن سببين خارجيّين. وربما كانت عن ميل طبيعي مع جذب أو دفع ، كالكرة التي ترمى من العلو. هذا في الحركة الأينية.

---

(١) راجع التاسع والرابع عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١١٢ (الفصل السابع والعشرون) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٨ ؛ كشف المراد : ٢٧٣.

(٢) كالراكب على الفرس.

(٣) في المباحث : «غلى».

(٤) في النسخ : «أيّما» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٥) في المباحث : «أصعب».

وأمّا الكمية فالزيادة في النمو على سبيل القسر ، كالعظم الكائن بالأورام ، والسمن المجتلب. [١] وفي التخلخل كانبساط الهواء الذي في القارورة إذا مصّت مصا شديدا. والنقصان كالذبول المرضي. وأمّا الذبول بسبب الشيخوخة فانّه بالقياس إلى طبيعة العالم طبيعي ، وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأمّا في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال والملكة مثل : الصحّة الحاصلة بالبحران. وفي المحسوسات مثل : الماء الحار إذا استحال لطبعه باردا. والقسرية في الانفعاليات والانفعالات ، فكتسخن الماء قسرا.

وأمّا في الوضع القسري ، فكما يحنّي الخشب المستقيم بالقسر ، فإنّه إذا خلى وطبعه من غير كسر أو رضّ رجع إلى الوضع الأوّل.

وأمّا الكون فقد يكون طبيعيا مثل : تكون الجنين والنبات من المني والبذر. وقد يكون قسريا ، كإحداث النار بالقدح.

والفساد قد يكون طبيعيا ، كالموت الهرمي. وقد يكون قسريا كالموت بالقتل بالسم.

المسألة الخامسة : في سبب الحركة القسرية [٢]

اختلف الناس في سبب هذه الحركة. وضبط الأقوال الممكنة فيه : أنّ الحجر المرمى إلى فوق مثلا إمّا أن يكون المحرك موجودا فيه أو خارجا عنه. والأوّل إمّا أن

---

(١) في الشفاء : «المجتلب بالدواء».

(٢) راجع الرابع عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٢٥ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١١٢ (الفصل السابع والعشرون) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٧ ؛ كشف المراد : ٢٧٣.

يكون باقيا إلى آخر الحركة أو لا يكون ، فإن كان غير باق فهو الذي يقال : إنّ المحرك يفعل حركة ثمّ تلك الحركة تولد حركة أخرى ، وهكذا إلى آخر المسافة. وإن كان باقيا فهو الذي يقال : إنّ القاسر أفاد الجسم قوّة بها يتحرك إلى جهة مخصوصة ، وتلك القوّة باقية إلى آخر الحركة لكنّها لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يصير في الضعف بحيث تغلبها الطبيعة [١] فحينئذ يتحرك الجسم إلى أسفل.

والثاني وهو أن يكون المحرّك خارجا عن المتحرك غير موجود فيه فلا محالة أنّه يكون جسما ، فإمّا أن يكون على سبيل أنّ جسما قدّامه يجذبه ، أو على سبيل أنّ جسما خلفه يدفعه. فهذه الأربعة هي المذاهب المشهورة :

الأوّل : قول من يقول : الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة.

الثاني : قول من يقول : القاسر يدفع الهواء والمرمي معا ، لكن الهواء ألطف فيندفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه.

الثالث : قول من قال : المحرّك يفعل حركة وتلك الحركة تولد حركة أخرى ، وهلم جرّا.

الرابع : قول من قال : المحرك يفيد المتحرك قوّة محرّكة إلى جهة مخصوصة ، ثمّ إنّ تلك القوّة لا تزال تضعف لمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبة [٢] للطبيعة فتستولي الطبيعة ويعود الجسم إلى حيزه الطبيعي.

والمذهبان الأوّلان [٣] باطلان ، لأنّ الحركة الجاذبة والدافعة إن لم تبقيا بعد

---

(١) ق : «الطبيعية».

(٢) في النسخ : «مغلوبا» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٣) وهما الدّفع والجذب.

مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علّة غيرها [١] ، وإن بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلّة كالكلام في نفس الحركة القسرية.

ومن قال الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم المدفوع فيه ، فقد أخطأ لوجهين:

الوجه الأوّل : أنّ حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم كان نفوذه في الحائط أشد من نفوذ السهم فيه ، والتالي باطل بالوجدان. ولأنّ الهواء تدفعه الأجسام القائمة في وجهها ، وأمّا السهم فقد نفذ.

لا يقال : السبب في ذلك النفوذ أنّ الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته.

لأنّا نقول : يلزم أن يكون السهم أسبق من الهواء ، لكن الهواء أسبق منه عندهم. وأيضا فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بأنّ الهواء الذي خلفه يدفعه ، فلعلّ السبب فيه أنّ السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثمّ ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعا أقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب أشدّ انجذابا من الجاذب الملازم ، وهو محال.

الوجه الثاني : الهواء إنّما يمانع الثقال المحمولة [٢] فيه عن الرسوب بحركة شديدة يصير بها مقاوما لخرق الثقل ، والرياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشّمتها مع أنّها [٣] لا تحمل السهم لو وضع فيها ، فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه [٤] بقرب الأجسام الصغار لزم أن يكسرها ، ولما لم يكن

---

(١) في المباحث : «غيرهما».

(٢) في النسخ : «المجموعة» ، وما أثبتناه من الشفاء : ٣٢٧.

(٣) في النسخ : «أنّه» ، أصلحناها طبقا للسياق.

(٤) في الشفاء : «اختباره».

كذلك بطل ما قالوه.

وأمّا المذهب القائل بالتوليد فهو باطل ، لأنّه يقتضي كون الحركة الثانية معلولة للأولى والعلّة يجب وجودها عند وجود المعلول ولا يمكن اجتماع الحركتين فيلزم أن يكون المعدوم علّة في الموجود ، وهو محال.

وإذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي الحقّ هو الرابع. وعليه شكّان :

الأوّل : القوّة المحركة إلى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوّة لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا في النار فيكون الشيء الواحد عرضا وجوهرا ، وهو محال.

الثاني : لو أفاد المحرك قوّة لكان كمال فعلها في الابتداء ، والتالي باطل بالوجدان ، لأنّ الحركة القسرية تشتد في الوسط ، والشرطية ظاهرة.

والأوّل رديّ جدا ، لأنّ الميل الصاعد في النار مستند إلى قوّة طبيعية وصورة نوعية هي الصورة النارية وهي جوهر ، وأمّا مبدأ الميل الحجر الصاعد فانّها قوّة عرضية مخالفة للصورة النارية ولا يجب أن تكون صورة جوهرية مساوية للصورة النارية ، لأنّ الآثار المتساوية يجوز استنادها إلى علل مختلفة ، واشتداد الحركة القسرية لا يستلزم اشتداد القوّة التي أفادها القاسر لجواز استناد الشدّة في الوسط إلى سخونة المتحرك المستفادة من مصاكة الهواء على ما تقدّم.

وهنا إشكال صعب وهو : أنّ تلك القوّة المستندة إلى القاسر إمّا أن تضعف بمصادمات الهواء المخروق أو لا تضعف. والأوّل باطل ، لما سبق من أنّ الشيء الواحد لا يشتد ويضعف. وأنّه لا معنى للاشتداد والضعف إلّا تتالي أنواع مختلفة بالماهية ، وحينئذ يكون الكلام في علّة تلك القوة الجاذبة كالكلام في علّة الحركة

الجاذبة فإن أسندنا حدوثها إلى القوّة السابقة عليها فليجز مثله في الحركة حتى تكون السابقة منها علّة للاحقة ، وحينئذ يستغنى عن إثبات هذه القوة. وإن أسندناها إلى قوّة أخرى فهي إن كانت بحيث يتطرق إليها الشدّة والضعف عاد الإشكال الأوّل.

وإن لم يتطرقا إليها ، فهذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين في أوّل الدلالة وهو باطل ، لأنّها إذا كانت باقية بحالها من غير تطرق ضعف ولا فتور إليها استحال عدمها ، ولو كان كذلك لوجب أن يصعد الحجر إلى سطح الفلك وهو محال. وأيضا القوّة ما دامت غالبة تقتضي الصعود ومتى لم تصير مغلوبة لا ينزل الحجر ، وبين الغالبية والمغلوبية لا بدّ من حالة متوسطة وهي المعادلة وذلك يقتضي وقوف الحجر. ثمّ حال الوقوف لا تكون مصاكات الهواء المخروق حاصلة فلا يكون سبب الضعف حاصلا فوجب أن لا تضعف تلك القوّة عن تلك الدرجة فوجب بقاء تلك المعادلة ، فوجب أن لا يرجع الحجر.

وأجيب عن الأوّل : بأنّ ذات القوة وإن بقيت كما كانت ، لكن الهواء عند التموج ربما تلبّد فصار بحيث لا ينخرق بالسهولة ، كالماء إذا حاولنا تفريق اتصاله سريعا فانّه ربما عسر ذلك ، وحينئذ يرجع الحجر.

وعن الثاني : بمنع وجوب حصول المعادلة.

وفيه نظر ، لجواز أن تكون الحركة الأولى علّة معدّة للحركة الثانية ، والفاعل لها هو المبدأ الفياض ، وتلبد الهواء لا سبب له ، ثمّ لا موجب لاختصاصه بذلك المكان الذي رجع منه الحجر. والعلم الضروري حاصل بحصول المعادلة بين المتفاعلين على التدريج.

المسألة السادسة : في بقايا مباحث هذا النوع [١]

الأوّل : ظاهر كلام الشيخ يدلّ على أنّ ماهية العلّة القسرية هو الميل ، فإنّه قال : «أصحّ المذاهب مذهب من يرى أنّ المتحرك يستفيد ميلا من المحرّك». [٢]

فإن عنى بالميل نفس المدافعة الحاصلة بالقاسر ، فإنّها لا تبقى بعد مفارقته. وإن عنى به علّة المدافعة ، فالأمر كما قال.

وتحقيق القول فيه : أنّه قد سبق في الإشكال وما تقدّم عليه امتناع اشتداد الشيء وضعفه. نعم المشتد والمتنقص هو الموضوع في ذلك العرض فالميل الغريب [٣] إن لم يضعف بقى حتى يصاكّ الحجر سطح الفلك ، وإن ضعف لم تبق ذاته مع الضعف فيعدم الميل الأوّل ويحدث آخر. فتكون هناك ميول متوالية ، فإن لم يكن لكلّ واحد منها وجود إلّا في الآن لزم تتالي الآنات. فإذن لا بدّ في كلّ واحد منها أن يبقى زمانا ثمّ يعدم في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له ، ولا حاجة إلى فرض آنين يعدم في الأوّل منهما الميل الأوّل ، ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم السكون بينهما ، بل كما أنّ الصورة الكائنة [٤] تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة ، فكذلك هنا.

لكن يبقى الإشكال الصعب في سبب حدوث الميل الثاني. فإن كان الأوّل كان المعدوم مؤثرا في الموجود ، كما قال أصحاب التولد [٥] ، فالأجود أن تثبت قوّة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد ولا تنقّص وتكون

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٤٩ ؛ شرح حكمة العين : ٤٥٣.

(٢) الرابع عشر من رابعة الأول من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٢٢٦.

(٣) في المباحث : «القريب».

(٤) ق : «الكائنية».

(٥) في المباحث : «التوليد».

الميول متبدلة وتكون القوّة في إعطاء الميول القسرية كالعلّة [١] في إعطاء الميول العرضية.

ثمّ تلك القوّة الباقية القارّة إنّما تكون قوّة إذا كان من شأنها التأثير فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى البداية في التلبد والتصلّب إلى حد لا يقبل تأثير تلك القوّة عدمت القوّة.

الثاني : اشتهر عند الحكماء أنّ للفلك طبيعة خامسة [٢] ، ثمّ نفوا بالدليل الطبيعة عنه ، فتأولوا الإطلاق بوجهين :

الوجه الأوّل : تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام ، فإنّ مبدأ تلك الحركة وإن لم تكن طبيعية لكنّه شيء غريب عن ذلك الجسم فكأنّه طبيعة.

الوجه الثاني : تحريك القوّة إنّما يكون بواسطة الميل على ما عرفت ، فمحرّك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمّى طبيعة لأنّه ليس بقسر ولا إرادة ولا أمر حصل من الخارج ، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ، ولا هو أيضا مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإن سميت هذا طبيعة كان لك أن تقول : إنّ الفلك لا يتحرك بالطبيعة.

الثالث : في الحركة التي من تلقاء المتحرك تفسيران : [٣]

---

(١) في المباحث : «كالطبيعة».

(٢) اختلف أصحاب الطبائع في أصول الأجسام ، فمنهم من قال إنّها أربعة : الأرض والماء والنار والهواء ومنهم من قال بجنس خامس وهو الفلك وأنّه طبيعة خامسة غير قابلة للكون والفساد. البغدادي ، أصول الدين : ٥٣ (المسألة الثامنة من الأصل الثاني في تجانس الأجسام). راجع أيضا الفصل الثاني من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء (السماء والعالم).

(٣) راجع الرابع عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٢٨ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٤.

التفسير الأوّل : قيل : إنّها الحركة الصادرة عن مبدأ في جسم المتحرك من شأنه أن يفعل أفعالا مختلفة. فالنبات على هذا التفسير متحرك من تلقاء نفسه. والفلك ليس كذلك، إذ ليس من شأنه أن يتحرك إلى جهات مختلفة.

ومنهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك. فإن أخذ هنا [١] مطلقا لم يكن الفلك كذلك ، وإن اعتبر أنّه إن شاء أن لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه إن شاء أن لا يتحرك دخل فيه الفلك ؛ فإنّ الفلك وإن استحال عليه أن لا يشاء الحركة ، لكن يصدق عليه أنّه لو لم يشأ الحركة لا توجد.

وقيل : لا يشترط إلّا كون الحركة صادرة عن الإرادة. فعلى هذا التفسير النبات غير متحرك من تلقاء نفسه. وهذا بحث لفظي لا كثير فائدة فيه. [٢]

الرابع : [٣] كلّ جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإن حركته يجب أن تقع لا في زمان ؛ لأنّ كلّ جسم ميله إلى مكان أشدّ فتحريكه عن مكانه أصعب لامتناع أن يكون الشيء مع العائق كهو لا مع العائق ، فلو قدّر جسم لا ميل فيه وتحرك لم تقع حركته في زمان ، لأنّا لو حركنا جسما آخر ذا ميل إلى مكان وقعت حركته في زمان أطول من الأوّل بسبب الميل الذي هو معاوق ، فلو قدّرنا جسما فيه عشر الميل الأوّل وجب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الأولى ، لكن زمان حركة عديم الميل أيضا عشر زمان الأولى فيتساوى زمانا عديم الميل وواجده. بل لو

---

(١) في الشفاء : «هذا».

(٢) قال الشيخ : «فقد وقع في أمرها بين أهل النظر تخالف وتشاح ، ما كان من حقّ هذا المعنى أن يقع من التفتيش عنه والمناقشة فيه ما وقع بين طبقات أهل النظر. فإنّ معول ذلك على الاسم ، فقد جعله بعضهم لمعنى ، وبعضهم لمعنى آخر ، ولكلّ منهم أن يجعل ما يجعله ، وليس لأحد منهم أن يشاح فيه غيره.» ثمّ بعد ذكر الأقوال في تفسيرها قال : «وأنت غير مجبر على اختيار أي الاستعمالات شئت ، فإنّه ليس إلّا مشاجرة في التسمية فقط».

(٣) راجع الثاني عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣١٥ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٤.

فرضنا ميلا يكون نصف عشر الميل الأوّل كان زمان حركته نصف زمان حركة ذي الميل الأوّل ، فالحركة مع العائق أسرع منها لا معه ، هذا خلف. وإنّما يمكننا أن نقسم الزمان أي قسمة شئنا والمقاومة على أيّ مرتبة أردنا ، لما قد ثبت أنّ الزمان يقبل القسمة أبدا وأنّ المراتب القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية.

ولما بطل ذلك لزم أن تكون حركة عديم الميل لا في زمان ، وذلك أيضا محال.

وأيضا فكلّ جسم له حيز طبيعي واقتضاؤه لذلك الحيز لقوّة موجودة فيه زائدة على جسميته فإذا أخرج عن ذلك الحيز فتلك القوّة لا بدّ وأن تحاول إعادة الجسم إليه ، ففي كلّ جسم مبدأ حركة.

وأيضا المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير [١] الأقوى والأضعف من حيث إنّ القوي مطاوع والضعيف معاوق ، وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى [٢] فيه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع ، فكلّ جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو وضعه ففيه مبدأ ميل إليه.

الخامس : في الحركة التي بالعرض. [٣]

اعلم أنّ الشيء الذي لا تتبدل أحواله بل أحوال ما يقارنه ، إذا نسب تغيير مقارنه[٤] إليه قيل : إنّه حركة بالعرض.

---

(١) ج : + «بأمر» قبل «تأثير» ، وهو خطأ.

(٢) ق : «لمعنى».

(٣) راجع الثالث عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٢٠ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٥١ ؛ شرح المواقف ٦ : ٢٤٩.

(٤) في المباحث : «مقارنة».

فالمتحرك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصحّ عليه الحركة الأينية وقد لا تصحّ.

أمّا الأوّل : فكالجالس في السفينة أو في الصندوق المتحركين.

وأمّا في الوضع : فكالكرة التي تكون في جوف كرة أخرى كفلك الثوابت وما تحته في المحيط بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما ، فإذا تحركت المحيطة ولم يتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها ، ويتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذيات التي كانت لها إلى تلك الأشياء.

وأمّا المتحرك بالعرض الذي ليس من شأنه أن يتحرك فهو مثل الصور والأعراض الحالّة في الجسم ، فإنّها تكون مختصة بالأحياز تبعا لاختصاص الجسم بها وتصحّ الإشارة إليها تبعا للإشارة إلى الجسم ، فإذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة [1] بالإشارة تبدلت الإشارة أيضا إلى تلك الأعراض ، فيقال عند ذلك : إنّها تحركت ، والمتحرك في الحقيقة هو الجسم.

وأمّا الشيء الذي لا يكون جسما ولا حالّا في الجسم كالنفس مع البدن فيستحيل أن يقال : إنّه متحرك بالعرض بحركة البدن.

وإذا عرفت ذلك في المكانية والوضعية فاعرفه في باقي الحركات ، فانّه قد يقال للشيء: إنّه يسوّد بالعرض ، إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هو هو بالذات لكن يغايره بالاعتبار ، كقولنا : البناء أسود ، فانّ موضوع السواد ليس البناء ولا الجسم مع وصف البنائية ، بل نفس الجوهر. وقد يقال لموضوع الموضوع أيضا مثل: أنّ الجسم موضوع للسطح والسطح للّون ، فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض.

---

(١) ق : «المضافة».

وأمّا الحركة في الكم فلم يعتبر فيها هذا الاعتبار.

وفيه نظر ، فانّه قد يقال : قد تحرك السواد وزاد مقداره ، ولا مقدار له إلّا بالعرض ، كما يقال : تحرك في أينه ولا أين له.

السادس : [١]. ظن بعض القدماء من الحكماء أنّ التحريك عبارة عن نسبة الحركة إلى الفاعل ، والتحرك عبارة عن نسبتها إلى المنفعل ، وهو باطل ؛ لأنّ نسبتها إلى الشيء وصف لها لغيرها والتحريك وصف الفاعل. فإذن التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة ، والتحرك نسبة المنفعل [٢] إليها وإن كانت نسبتهما إليها لا تنفك من نسبتها إليهما.

واختلاف هذه المباحث لفظية لا يعجبني. لكن يجب أن يعلم أنّ هنا أمورا ثلاثة : حركة ، وجسم تحل فيه الحركة ، وقوّة تصدر عنها تلك الحركة ، ولكلّ واحد من الجسم والمحرّك نسبة إلى الحركة ، ولها نسبتان إليهما.

السابع : في أحوال العلل المحركة [٣]

أقسام المحرّك قد عرفت أنّها ثلاثة : الطبيعة والإرادة والقسر. هذا في المتحرك بالذات. وأمّا المتحرك بالعرض فإنّه مغاير لها لكنّه تابع لأحدها. وكلّ واحد من هذه الأربعة قد تكون أسبابها بالذات وقد تكون بالعرض. وأيضا إمّا قريبة ، أو بعيدة. وأيضا إمّا كلّية ، أو جزئية. وأيضا إمّا عامة أو خاصة. وأيضا إمّا بالقوّة ، أو بالفعل. وأيضا إمّا بسيطة وإمّا مركّبة.

والمحرّك بالذات إمّا أن يكون بواسطة أو لا بواسطة ، والواسطة إمّا أن تكون متحركة من تلقاء نفسها أو لا تكون. فإن لم تكن فإمّا أن تتصل بالمحرك كيد

---

(١) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٥٢.

(٢) في المباحث : «للمنفعل».

(٣) راجع الخامس عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٢٩ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١١٥ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٥٢.

الإنسان وتسمى أداة ، أو لا تتصل به وتسمى آلة. وربما لم يميز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين. وإن كانت الواسطة تتحرك من تلقاء نفسها ثمّ يكون لها محرك فالأولى أن يكون ذلك المحرك غاية لها كالمحبوب ، أو ضد الغاية كالمخوف والمهروب.

وأيضا فالمحركات إمّا أن تكون متحركة أو لا. [فإن كانت متحركة] فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون متحركا لاستحالة الدور والتسلسل.

والشيء الذي هو أوّل المحركات المتحركة [١] يجب الكلام فيه ، فنقول : كلّ متحرك فلا بدّ فيه من قوّة تكون مبدأ قريبا لتلك الحركة ، لامتناع إسناد الحركة الخاصة إلى نفس الجسمية المشتركة ؛ وإلى أمر خارج ، لأنّ ذلك الخارج إن كان جسما كان لأوّل المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الأوّل بل الذي يحركه ، وإن كان ذلك المحرّك الخارجي مجرّدا لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرّد إلّا إذا تميّز عن سائر الأجسام بخصوصية ، لأنّ نسبة المجرد إلى جميع الأجسام بالسوية ، وتلك الخصوصية هي المبدأ القريب لتلك الحركة ، ويكون المفارق هو المبدأ البعيد. فالحركة بهذا المعنى دلّت على وجود المفارق.

الثامن : في التناسب بين المحرّكات والمتحرّكات [٢]

لنفرض محركا ومتحركا ومسافة وزمانا ولنفرض المحرك على أنّه مبدأ حركة طبيعية وعلى أنّه مبدأ جذب أو دفع أو حامل [٣] ، فإذا حرك محرك ما متحركا في

---

(١) ق : «المتحركية».

(٢) راجع أرسطو طاليس ، الطبيعة ٢ : ٧٤٦ (التعليم الثاني ـ المحرك مع المتحرك) ؛ الخامس عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي) : ٣٣١ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ١١٦ (وأمّا المناسبات بين المحركات والمتحركات) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٥٣.

(٣) قال أرسطو طاليس : «إنّ الحركات عن الغير أربع : دفع ، وجذب ، وحمل ، ودوران ؛ لأنّ الحركات الأخر كلّها قد يلزم أن ترجع إلى هذه ، فمن الدفع السّوق ، ومنه الزّجّ ...» ، ثمّ عرّف هذه الأقسام في الطبيعة ٢ : ٧٤٦.

مسافة زمانا ما ثمّ قسم ذلك المحرك بنصفين فلننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقل أو أكثر؟

فنقول : قد ذهب بعض الناس إلى أنّ التنصيف يؤدي بالمحرك إلى أن لا يحرك وبالمتحرك إلى أن لا يتحرك ، فحينئذ لا ننظر إلى هذه المناسبات ، لكن قد ظهر بطلان ذلك فصحّ النظر في هذا التناسب ، فنقول :

أمّا أوّلا : فإنّ من المحركات ما إذا نصّف لم تبق قوته ثابتة كالحيوان.

وأمّا ثانيا : فلأنّ ذلك لو كان ممكنا فإنّه لا يجب أن لا يكون نصف المحرك قويا على شيء من التحريك كالحجر العظيم الذي يحتاج في حركته مقدار فرسخ إلى مائة نفس فانّه لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقله شيئا ما ، نعم يجب أن يكون لكلّ واحد من تلك الأشخاص أثر في الإعداد للحركة ، كالنقرة الحادثة في الصخرة عن مائة قطرة فانّه لا يجب أن يكون لكلّ قطرة أثر في النقرة بل يؤثر في إعداد الصخرة لأن تأخذ الصلابة التي فيها في الضعف ، فإذا تكامل الضعف بسبب القطرات حصلت النقرة من القطرة الأخيرة.

وإذا فرضنا التنصيف في المتحرك ، فالمشهور أنّ المحرك [1] يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان ضعف المسافة ، أو يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان. والتحقيق يأباه.

أمّا في المحرك الطبيعي فإنّه متى ينصف المحرك وجب تنصيف القوّة المحركة ، لأنّ قوّة نصف الجسم نصف قوّة كلّ الجسم.

وأمّا في الحامل فيجوز أن لا تبقى قوّته بأن تقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغا فضلا عمّا إذا كان معه نصف المحمول.

---

(١) في النسخ : «المتحرك» ، وما أثبتناه من المباحث.

وأمّا الدافع الرامي [١] فربما عرض أنّه يفعل في الأثقل أقوى ممّا يفعل في الأخف فيفعل في الضعف أشدّ ممّا يفعل في النصف ، كالريشة والحجر الصغير ، فلا تبقى تلك النسبة محفوظة ، لأنّ المرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده بل المتأخر منه أبطأ. ويقال : الوسط منه أقوى ، فلا تكون هذه النسبة محفوظة.

وكذا الجاذب ، فإنّ الجاذب إمّا أن يجذب بالجر للمجذوب أو يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حدّ ينتهي إليه تأثيرها في المجذوب ، فما خرج منه لا يلزم أن يؤثر فيه فلا يلزم أن يكون الأصغر أسهل انجذابا من المكان الأبعد.

وإن فرضنا التنصيف في الزمان ، فالمشهور أنّ ذلك المحرّك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان نصف تلك المسافة. وليس بلازم ، فإنّه لا يلزم أن يتساوى المقطوع في نصف [٢] زمان الرمي لا في القسري ولا في الطبيعي لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء.

وأمّا المحرّك في نصف المسافة ، فالمشهور والحقّ على قياس ما تقدم.

وأمّا اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك ، فالمشهور حفظ النسبة. لكنّا بيّنا أنّ المحرك يحتمل أن لا يقبل التنصيف ، وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطأ من تحريك الكلّ بأن تزيد القوة بسبب من أسباب اشتدادها.

أمّا نصف المحرك في نصف الزمان ، فالمشهور حفظ النسبة. وقد عرفت ما فيه.

---

(١) وقبلها في الشفاء : «وأمّا الدافع اللازم فحكمه حكم الحامل.» الشفاء : ٣٣٢.

(٢) في الشفاء : «نصفي».

وكذا القول في نصف المحرك في نصف المسافة.

وتعلم من التنصيف حال التضعيف.

وقد يقع اعتبار هذه المناسبات في المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية أي هذه [١] إذا تناهى تناهى الآخر ، لأنّ هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهيا والآخر غير متناه انتفى التقابل.

خاتمة : تشتمل على بقايا مباحث الزمان. [٢]

الأوّل : قد عرفت الخلاف في ماهية الزمان [٣] ، وأنّ بعضهم جعله واجبا

---

(١) ق : «إذا قصده» بدل «أي هذه» ، والصحيح ما أثبتناه من ج.

(٢) انظر مباحث الزمان في هذه القائمة ، وهي في الحقيقة ببليوجرافيا الزمان ، أفلاطون المحاورات الكاملة ، ج ٢ ، محاورة بارمينذس ؛ أرسطو ، الطبيعة ، ترجمة : إسحاق بن حنين ، تحقيق : الدكتور بدوي ١ : ٤٠٤ ؛ الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ١ : ٧٣ ، مارتن مكدرموت ، نظريات الشيخ المفيد : ٢٦٩ ؛ العاشر من ثانية الأوّلمن الشفاء (السماع الطبيعي) : ١٤٨ ؛ طبيعيات النجاة : ١٤٣ (القول في الزمان) ؛ شرح الإشارات ٣ : ٨٢ ؛ ابن سينا ، رسالة الحدود ؛ ابن سينا ، عيون الحكمة : ٢٦ (الفصل الثامن : في الزمان) ؛ الغزالي ، معيارالعلم : ٣٠٣ ؛ الكندي ، الخوارزمي ، الحدود الفلسفية : ٢١١ ؛ الآمدي ، المبين : ٣٤٩ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٥٥ ؛ المطالب العالية ٥ : ١٠٧ ـ ١٠٩ ؛ العلّامة الحلي ، إيضاح المقاصد (شرح حكمة العين): ٢٩٥ ؛ شرح المواقف ٥ : ١٠٢ ؛ شرح المقاصد ٢ : ١٨٧ ؛ الأسفار الأربعة ٣ : ١٤١ ؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ١ : ٧٩ ؛ الجرجاني ، التعريفات : ١٥٢ ؛ أبو البقاء ، الكليات ٣ : ٤٠٥ ؛ د. ماجد فخري ، أرسطو : ٤٨ ؛ د. محمد عاطف العراقي ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا : ٢٣٢ ؛ د. الآلوسي ، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ؛ د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ١ : ٦٣٦ ؛ معجم لالاند (الفرنسي) النقدي والتقني للفلسفة : ١١١٠ ـ ١١١٤ ؛ د. جج ، مشكلة الزمان والمكان ؛ د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ١ : ٤٧٧ ؛ د. محمد علي الجندي ، اشكالية الزمان في فلسفة الكندي.

(٣) في المجلد الأوّل ، ص ٣٢٩ (البحث الخامس : في ماهية الزمان).

لذاته [١] ، لأنّ الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته محال ، لأنّا لو فرضنا عدمه لكان عدمه بعد وجوده وتلك بعدية زمانية فيكون موجودا عند ما فرض معدوما ففرض عدمه يوجب لذاته وجوده وهو محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته المحال.

بل الموجود الذي يجب وجوده غير الزمان لو أردنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل ، والزمان لو طلبنا بيان امتناع عدمه كفى في بيانه مجرّد تصور حقيقته وحقيقة العدم ، لأنّ الزمان لا يعقل عدمه إلّا إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تقدّر إلّا بالزمان. فعدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم ، فثبت أنّ تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه ، وأمّا تجويز العدم على سائر الأمور التي تفرض واجبة فانّه وإن كان محالا إلّا أنّه غير متناقض ، فإذا كان الذي يلزم من فرض عدمه محال واجبا وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم التناقض أولى بالوجوب.

وإذا كان واجبا لذاته فهو جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع. ثمّ إن حصلت فيه الحركة ووجدت [٢] لأجزائها إليه نسبة سمى زمانا وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدّهر.

والجواب : استحالة عدم الزمان بعد وجوده لا يستلزم وجوبه الذاتي ، بل إنّما يستلزم الوجوب الذاتي استحالة عدمه مطلقا ، لكن الزمان ليس كذلك بل استحالة عدمه مشروطة بسبق وجوده بحيث تتحقق البعدية المتوقفة على الزمان. فالغلط نشأ لهؤلاء القوم من باب إغفال توابع الحمل. على أنّا نمنع توقف البعدية

---

(١) أسند الشيخ ابن سينا هذا الرأي إلى بعض القدماء وأجاب عنه ، كما في إيضاح المقاصد للمصنف : ٢٩٧.
(٢) في النسخ : «وجد».

والقبلية على الزمان [١] ، وإلّا لزم أن يكون للزمان زمان آخر على ما سبق تقريره.

ولأنّ الزمان لا يعقل وجوبه ، لأنّه متقضّ [٢] لذاته وإلّا لكان الشيء الحادث الآن قد حدث في زمان الطوفان فلا يكون شيء قبل شيء ، والحس يدفع ذلك. وأيضا يبطل وجود الزمان ، لأنّهم إنّما أثبتوه باعتبار تحقّق قبلية بعض الأشياء وبعدية البعض. وإذا كان متقضيا استحال أن يكون واجبا لذاته ، لأنّ الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم فضلا عن أن تكون ذاته تقتضي السيلان وعدم الاستقرار.

وبعضهم قال : إنّه نفس الفلك [٣] ، لأنّ كلّ شيء في الزمان وكلّ شيء في الفلك. وهو عقيم ، مع كذب الكبرى فانّ الفلك شيء وليس في الفلك.

ومنهم من جعله نفس الحركة لوجهين : [٤]

الوجه الأوّل : الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل والحركة كذلك.

الوجه الثاني : من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حقّ أصحاب الكهف [٥] والمتمادي في اللهو والبطر يستقصر الزمان لانمحاء الحركة عن ذهنه ، وبالعكس المغتم والمنتظر يستطيلان الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه.

والجواب [٦] **عن الأوّل** : أنّه قياس عقيم ، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا

---

(١) كما في المطالب العالية ٥ : ١١.

(٢) ق : «مقضي» ، وفي المباحث : «منقض».

(٣) راجع العاشر من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ المطالب العالية ٥ : ٥١.

(٤) انظر الوجهين في الشفاء ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٧٣.

(٥) فإنّهم لما لم يشعروا بالحركات التي بين آن ابتداء لقائهم أنفسهم للاستراحة بالنوم ، وآن انتباههم لم يعلموا أنهم زادوا على يوم واحد ، فقد حكى المعلم الأوّل أيضا أنّ قوما من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك ويدل التاريخ على أنّهم كانوا قبل أصحاب الكهف. راجع الشفاء.

(٦) انظر الجواب على الوجهين في الشفاء ؛ المعتبر في الحكمة ؛ المطالب العالية ٥ : ٢٦.

تنتجان ، فإنّ اشتراك المختلفات في لازم واحد جائز.

والجواب عن الثاني : أنّه لا يلزم من ملازمة الحركة والزمان في بعض المواضع اتحادهما في الماهية ، بل يمكن الفرق بينهما من وجوه :

الأوّل : الحركتان المختلفتان قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

الثاني : توصف الحركة بما لا يوصف به الزمان.

الثالث : يصحّ انقسام الزمان إلى الساعات والأيام وغيرها بخلاف الحركة ، إلّا على جهة المظروفية.

الرابع : يؤخذ الزمان جزءا من حمل أنواع الحركة فيقال : الحركة السريعة هي التي تقطع المسافة في زمان أقصر ، والبطيئة في زمان أطول ، والحركة لا تصلح لذلك.

الثاني : أنّا فيما سلف [١] قد ذكرنا احتجاج مثبتي الزمان بإمكان فرض حركتين اتفقتا سرعة وبطأ وأخذا وتركا ، ثمّ فرض ثالثة بطيئة مع إحداهما اتّفقتا أخذا وتركا ، وفرض رابعة مساوية للأخرى سرعة وبطأ أو تركا لا أخذا ، فانّه يحصل إمكان قابل للقلة والكثرة والانقسام ، فيكون كما.

وبأنّ [٢] القبلية والبعدية مغايرتان للوجود والعدم وليست القبلية عدما ولا البعدية ، لأنّهما نقيض اللاقبلية واللابعدية التي هي عدم محض ونقيض العدم ثبوت ، ولا اعتبارا عقليا كفرض الخمسة زوجا ، بل هما موجودان خارجا ،

---

(١) في المجلد الأوّل ، ص ٣٤١. راجع أيضا طبيعيات النجاة (القول في الزمان) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٦٨.

(٢) وهذا هو الاحتجاج الثاني لمثبتي الزمان.

وليستا قائمتين بذاتيهما لأنّهما من النسب والإضافات ، وليس كلّ شيء يقبل هذه النسبة ، فانّ الأب من حيث هو جوهر ليس قبل الابن فلا بدّ من شيء يلحقه لذاته القبلية والبعدية، وليس قارا فهو مقتض ، أمّا الحركة وهو محال ، لأنّ الحركة قبل كالحركة بعد. فهناك أمر غيرها وهو الزمان.

وأبطلنا الأوّل [١] : بأنّ المراد بالمعية الاتفاق زمانا فيتوقف ثبوتها على ثبوت الزمان ، ويدور.

وإثبات السرعة والبطء يتوقف على ثبوت الزمان ، فيدور.

وبأنّهم لما حاولوا الجواب عن قول من يقول : الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان والقابل لهما له بداية فللزمان الماضي بداية. أجابوا بأنّ الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجودا لا يصحّ الحكم عليه بالزيادة والنقصان. فإذا كنتم تمنعون من صحّة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة [٢] الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليها الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته ، وهذا عين التناقض؟

واعترض [٣] على الأوّلين بأنّا نقول : العلم بأصل وجود الزمان ضروري ، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودا بل المطلوب حقيقته المخصوصة وهو كونه مقدارا للحركة ، وكذا[٤] قال الشيخ في «النجاة» [٥] إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان وجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة.

---

(١) بشكوك ثلاثة ، فراجع.

(٢) ق : «مجادلة».

(٣) انظر الاعتراضات وهي الجواب على الشكوك الثلاثة في المباحث المشرقية ١ : ٧٦٩ ـ ٧٧١.

(٤) في المباحث : «ولذلك».

(٥) طبيعيات النجاة : ١٤٣ ـ ١٤٤ (القول في الزمان).

فالشيخ لم يستنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمرا وجوديا ، بل استنتج منه كونه مقدارا مطابقا للحركة. فظهر أنّه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجود الزمان بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت هذا فنقول : العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وبطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان ، والعلم بوجود الزمان أوّلي بديهي ، والذي يبتنى تحقيقه على هذه الأمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأمّا الثالث فنقول : لا يلزم من أن يكون المجموع الذي ليس لأجزائه وجود أن لا يكون قابلا للزيادة والنقصان ، فإنّا نعلم أنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنّه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة ، فكذا هنا.

بقي أن يقال : إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأنّ صحّة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقف على كونه موجودا ، وذلك ممّا يقدح في أصولهم.

ثمّ قالوا : هذا الإمكان منقسم وكل منقسم فإمّا مقدار أو ذو مقدار فهذا الزمان [١] لا يعرى عن المقدار ، وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء ، لمساواة الحركة من أول المسافة إلى آخرها نصف تلك الحركة في السرعة والبطء ومخالفتها لها في المقدار. فإذن مقدار الحركة زائد على سرعتها وبطئها ، وهذا المقدار ليس مقدار المسافة ، لأنّ المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان ، فانّ الذي يقطعه السريع مثلا في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة ، وقد تتحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة ، مثل أنّ المسافة [٢] الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخا قطع البطيء فيها رمية سهم ،

---

(١) في المباحث : «الإمكان».

(٢) في المباحث : «الساعة».

وليس أيضا هو مقدار المتحرك.

قال الشيخ في «النجاة» : هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادته زيادة المادة ، ولو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر وأعظم. [١]

وليس بجيد ، لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم ، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطأ ، لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقل. بل الواجب أن يقال : لو كان مقدارا للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيكون الأبطأ أعظم لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر. فإذن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك ، وهذا المقدار ليس أمرا قائما بنفسه لأنّه مقتض فهو في موضوع ، فإمّا أن يكون مقدارا للموضوع أو لهيئة فيه. والأوّل باطل وإلّا لزاد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه. فهو مقدار لهيئة فيه ؛ وليست قارة ، لأنّ مقدار القار يجب أن يكون قارا ، فهو مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة. [٢]

والاعتراض : دعوى الضرورة على إثبات الزمان باطلة ، خصوصا وقد دلت البراهين القطعية على نفيه في الأعيان ، وأنّ وجوده يستلزم أحد المحاذير الثلاثة عندهم : إمّا تتالي الآنات ، أو اتصال المعدوم بالموجود ، أو كون غير القار الذات قار الذات.

سلّمنا ، لكن الحكم بالزيادة والنقصان إنّما هو على أمر فرضي ذهني كما قلنا في الخلاء. ثمّ يعارض بنفس الزمان ، فإنّ بين ابتداء كلّ زمان وانتهائه إمكانا يتسع لميل ذلك المقدار أو لا يتسع لما هو أعظم منه ولا يمتلي لما هو أصغر منه وإمكانا آخر أقلّ منه لا يتسع لذلك الزمان ولا لما هو أعظم منه ويمتلي ببعضه ،

---

(١) طبيعيات النجاة (القول في الزمان).

(٢) راجع المطالب العالية ٥ : ٦٦.

وإذا كان كذلك لزم أن يكون للزمان زمان ، فإن جعلوا ذلك من الأمور الاعتبارية فليقولوا بمثله في الحركة.

ثمّ نقول : الإمكان أمر ذهني واعتبار عقلي كيف يعقل فيه قبول التفاوت والزيادة والنقصان والقسمة؟ ولو كان أمرا وجوديا لم تعقل فيه كمية وزيادة ونقصان وقسمة ، والكثرة ، والنقصان في الحركة إنّما المرجع بهما [١] إلى أمر ذهني هو الحركة بمعنى القطع ، ولا يمكن أن يرجع إلى الحركة بمعنى التوسط ، لأنّها آنية عندهم لا تعقل فيها قلّة ولا كثرة.

وأبطلنا الثاني : بمنع كون القبلية والبعدية ثبوتيين. والتناقض وارد في الامتناع. [٢] ولو كانتا وجوديتين لوجدتا معا لأنّهما إضافيان ، ويوجد معروضاهما معا فالقبل مع هذا خلف. ولأنّ القبلية لو كانت موجودة لكانت لها قبلية أخرى ويتسلسل. ولأنّه يستلزم أن يكون للزمان زمان لتقدم بعض أجزائه على بعض وليس لذاته ، وإلّا لزم تتالي الآنات ووجود ما لا يتجزأ بالفعل وترجيح بعض الأجزاء بالتقدم من غير أولوية. ولأنّه ليس تقدم بعض الأجزاء على البعض مجرد التقدم الذاتي الذي بين العلّة والمعلول ، لأنّ هناك المتقدم حاصل مع المتأخر وليس الأمر هنا كذلك ، بل التقدم الذي هنا كتقدم الحركة السابقة على اللاحقة.

فإن كان هذا النوع لا يتقرر إلّا مع الزمان وجب أن يكون للزمان زمان ، وإلّا جاز مثله في سائر الأشياء.

الثالث : في أنّ للزمان بداية.

اتّفق القائلون بالحدوث من المليين وغيرهم من قدماء الحكماء عليه [٣] ،

---

(١) ج : «لهما».

(٢) راجع المطالب العالية ٥ : ٤٢.

(٣) في النسخ : «إليه».

ومنع منه أرسطو وغيره من القائلين بالقدم. [١]

لنا وجوه : [٢]

الوجه الأوّل : المؤثر في العالم مختار ، وكلّ فاعل مختار فانّه متقدم على جميع أفعاله ، وكلّ ما تقدمه غيره فله أوّل فلكل الحوادث أوّل.

الوجه الثاني : كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له فمجموع العدمات أزلية فلو وجد معها شيء من الحوادث يساوي السابق والمسبوق.

الوجه الثالث : الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، لأنّها من زمان الطوفان إلى الأزل جملة [٣] ومن زماننا إلى الأزل أكثر. لأنّها إمّا زوج أو فرد

---

(١) منهم أبو العلاء المعري ، فانّه يرى أنّ الزمان أزلي أبدي ، ويقف في صف الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يؤمنون بقدم الزمان وقدم العالم ، ويعارض المتكلمين عموما رأيهم في حدوث الزمان وتناهيه ، يقول :

يقولون إنّ الدهر قد حان موته ... ولم يبق في الأيام غير ذماء

فقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه ... فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

أمّا أزلية الزمان فيشير إليها في مواضع كثيرة منها :

خالق لا يشك فيه حكيم ... وزمان على الأنام تقادم

جائز أن يكون (آدم) هذا ... قبله (آدم) على إثر (آدم)

ولو طار جبرئيل بقية عمره ... عن الدهر ما استطاع الخروج من الدهر

قدم الزمان وعمره إن قسته ... فلديه أعمار النسور قصار

تقادم عمر الدهر حتى كأنّما ... نجوم الليالي شيب هذى الغياهب

راجع المعري ، اللزوميات ١ : ٢٢ / ٤٧ و ٢ : ١٥٧ / ٢٧٨ و ١ : ٨٧ / ١٠٠. نقلا عن إبراهيم العاتي ، الزمان في الفكر الإسلامي : ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) راجع المباحث المشرقية ١ : ٧٧٨ ؛ المطالب العالية ٥ : ٩٩ (الفصل العاشر في أنّ الزمان محدث أو قديم) ؛ إيضاح المقاصد (شرح حكمة العين) للعلامة : ٣٠٠.

(٣) كذا.

وكلّ واحد منهما أنقص من العدد الذي فوقه. ولأنّه عودات القمر أكثر من عودات زحل والمشتري. ولأنّ الدّورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان البشرية الماضية غير متناهية فالنفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ ، فالنفوس البشرية في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء النفس ، لكن عددها قابل للزيادة والنقصان ، فانّ النفوس التي كانت في زمان الطوفان أقلّ من النفوس التي في زماننا ، وكلّ قابل للزيادة والنقصان متناه بالضرورة، فالنفوس البشرية متناهية فالأبدان متناهية فالحركات والمتحركات متناهية فكلّ العالم متناه.

الوجه الرابع : لو كانت الحوادث غير متناهية لتوقّف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده ، فكان يلزم استحالة وجود اليوم ، فلما وجد علمنا تناهي الحوادث.

الوجه الخامس : كلّ واحد من الحوادث له أوّل فللكل أوّل ، كما أنّ كلّ واحد من الزنج لما كان أسود كان الكل أسود.

الوجه السادس : الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت غير متناهية لكان ما لا نهاية له متناهيا.

الوجه السابع : إمّا أن يوجد في الأزل شيء من الحوادث أو لا. والأوّل محال ، لأنّ الحادث مسبوق بالعدم والأزل غير مسبوق به. والثاني هو المطلوب ، لأنّا قد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودا.

الوجه الثامن : الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيا ، فالحوادث الماضية متناهية.

الوجه التاسع : كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل فإذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدما لا على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورا ولا

يتقدم ما هو سابق على كلّ واحد من تلك الأمور ، لأنّه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكما واحدا.

اعترض الأوائل [١] على الأوّل : بمنع الصغرى.

وعلى الثاني : بأنّ الأزل عدمي.

وعلى الثالث : بأنّ المحكوم عليه بالزيادة والنقصان : إمّا كل الحوادث ، وهو محال ؛ لأنّ الكل من حيث هو كل غير موجود في الخارج ولا في الذهن [٢] ، فيمتنع وصفه بالزيادة والنقصان الثبوتيين. [٣]

أو كلّ واحد ، ولا نزاع فيه.

وأيضا إذا كان الشيء متناهيا من جانب وغير متناه من آخر فإذا ضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنّما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر متناهيا. إلّا أن يقال : إنّا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الناقص المتناهي فلا بدّ وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر. لكن لا يصحّ تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلّا بوقوع فضلة عددية في الزائد ، ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبدا من غير أن ينقطع الناقص ، بل يبقى أبدا مع الزائد من تلك الفضلة العددية. [٤]

وأيضا يعارض بصحّة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان ، فانّها

---

(١) انظر الاعتراضات في المباحث المشرقية ١ : ٧٧٩ ـ ٧٨٢.

(٢) على ما بيّناه في باب اللانهاية. المباحث : ٧٧٩.

(٣) لما بيّنا في باب الوجود أنّ ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفا بالأوصاف الثبوتية. المباحث: ٧٨٠.

(٤) وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي الأجسام. المباحث : ٧٨٠.

أقلّ من صحّتها من الأزل إلى الآن مع أنّه لا يلزم تناهي الصحّة.

وصحّة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحّة حدوثها من الآن [١] إلى الأبد مع عدم النهاية في طرف الأبد.

وتضعيف الألف أقل من تضعيف الألفين مرارا غير متناهية.

ومعلوماته تعالى أكثر من مقدوراته.

وعلى الرابع : بأنّ التوقف إن عنى به أن يكون أمران معدومان في وقت وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر قبله ، فإن كان الأمر على هذا وجدنا أمرا معدوما ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية في رتبتها وكلّها معدومة فيبتدئ في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط ، فالذي يكون كذلك يكون ممتنع الحدوث والوجود. وإن عنى بالحدوث [٢] أنّه لا يوجد هذا الحادث إلّا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثمّ ادّعى أنّ التوقّف بهذا المعنى محال ، فهو المتنازع.

وعلى الخامس : بأنّ حكم الكل وكلّ واحد قد يختلفان ، فإنّ كلّ واحد من العشرة ليس عشرة والمجموع عشرة. وكلّ جزء ليس بالكل وكلّها كل. وكلّ واحد من الحوادث اليومية غير مستغرقة لكلّ اليوم والكل مستغرق. بل الكل من حيث هو كل يستحيل أن يساوي جزءه من حيث هو جزء ، وإلّا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءا.

والمثال غير مفيد ، لأنّا لا ندعي أنّ حكم الجملة يجب أن لا يساوي حكم الأجزاء حتى يضر المثال الواحد ، بل ندعي أنّ التساوي قد يكون وقد لا يكون ، وإنّما يثبت أحد الأمرين بالبرهان.

---

(١) في النسخ : «الأزل» ، وما أثبتناه من المباحث.

(٢) في المباحث : «بالتوقف».

وعلى السادس : بأنّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا ينافي اللانهاية من جانب آخر ، كالصحّة التي لا بداية لها لا نهاية إليها ، وحركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنّها في جانب البداية لها نهاية.

وعلى السابع : بما تقدّم من أنّ الأزل ليس حالة معينة بل هي نفي الأوّلية ، فلا يقال : هل وجد فيه حادث أو لا؟ والحادث الزماني الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل.

فأمّا قولكم : «لما لم يقع شيء من الحوادث في الأزل ، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجودا». فقد بيّنا أنّ الأزل ليس وقتا مخصوصا حتى يقال بأنّ ذلك الوقت قد خلا من الحوادث ، بل الأزل هو نفي الأوّلية. فقولنا : الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، معناه أنّ نفي الأوّلية لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، أي كلّ واحد من الحوادث مسبوق بالعدم ، فلم قلتم : لما كان كلّ واحد منها مسبوقا بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك؟ فإنّ النزاع لم يقع إلّا فيه.

ويعارض بالصحّة ، فإنّ صحّة حدوث الحوادث إن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي ، وهو محال. وإن لم تكن فللصحة مبدأ ، وهو محال. ولما لم يقدح هذا في الصحّة [1] ، فكذا هنا.

وعلى الثامن : بأنّ كلّ ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود ، بمعنى أن يكون الشيء [2] طرف ، ونحن نسلم أنّ الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ، لكن لم قلتم : إنّه يلزم من ذلك أن يكون محصورا من الطرف الذي لا يلينا؟ ثمّ يعارض بصحّة الحوادث.

---

(١) بأن لا تكون لها بداية.

(٢) في المباحث : «للشيء».

وعلى التاسع : أنّ قولكم : «يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها». إن عنيتم أنّه يكون موصوفا بكلّ الحوادث وبعدمها معا ، فهو باطل ؛ لأنّ الحوادث ليس لكلّيتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها. وإن عنيتم به أنّه في كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفا بواحد من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفا بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض ، بل يكون موصوفا بعدم سائر الحوادث. والتناقض إنّما يلزم إذا كان الشيء موصوفا بالحادث المعيّن وبعدم ذلك الحادث معا. وأمّا أن يكون في ذلك الوقت موصوفا بوجوده وبعدم غيره فأيّ تناقض فيه؟

والجواب بما يأتي من دلالة الاختيار ، وما تقدم من البراهين الدالة على الحدوث. وكون الأزل عدميا لا ينافي تقدير الوجود فيه ، كالزمان. والحكم يستدعي ثبوت المحكوم عليه ذهنا. ولا شكّ في تصور الكل وإلّا لامتنع الحكم عليه بأنّه غير مقصور وغير واقع. والصحّة أمر اعتباري لا تعقل فيه زيادة ولا نقصان ولا قلّة ولا كثرة. والتوقّف بكلا التفسيرين غير معقول ، فإنّ وجود حادث بعد انتهاء حوادث لا نهاية لها إليه غير ممكن. ونحن لا ندعي عمومية المساواة بين الكل وكلّ واحد في جميع الأحكام ، بل في حكم لاحق لطبيعة أمر من حيث ماهيته فانّه يجب مساواة الكل والجزء فيه ، وبالخصوص هنا ؛ فانّ الضرورة قضت بأنّ كلّ واحد إذا كان قد سبقه عدم فالمجموع المتوقف وجوده على وجود كلّ واحد يكون أولى بالمسبوقية بالعدم. وهذا حكم ضروري.

احتجوا [١] بوجوه :

---

(١) القائلون بعدم البداية والنهاية للزمان. وانظر الوجوه في الحادي عشر من ثالثة الأول من طبيعيات الشفاء ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٩٠ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٧٢ ؛ المطالب العالية ٥ : ٧٧ ؛ شرح حكمة العين : ٤٦٥ (شرح شمس الدين البخاري).

الوجه الأوّل : لو كان للزمان أوّل أو آخر لكان عدمه سابقا على وجوده أو وجوده سابقا على عدمه فالزمان موجود حال ما فرض معدوما ، هذا خلف. والزمان من عوارض الحركة التي هي من عوارض الجسم ، فالجسم والحركة لا أوّل لهما ولا آخر. قال المعلّم الأوّل : من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به.

الوجه الثاني : كلّ محدث فإنّ وجوده سابق على عدمه ، فإمّا أن يكون معنى هذا السّبق هو وجوده فقط ، وهو باطل ؛ لأنّه تعالى موجود مع الخلق ، وكونه متقدما على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق. وإمّا أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط ، وهو باطل ؛ لأنّ الحوادث قد تكون معدومة بعد ، ولم يصحّ بهذا الاعتبار أن يقال : إنّ الخالق قبل الخلق. فإذن المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو : أنّه كان موجودا مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثمّ وجدت هذه الحوادث بعد تقضّي ذلك الزمان ، وهذا التقدم ثابت لله تعالى من الأزل إلى الأبد ، فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

الوجه الثالث : المحدث هو الذي لم يكن ثمّ كان ، فقولنا : «لم يكن» إمّا أن يكون إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدّة منقضية ، وإمّا أن يكون بالقياس إلى مجرد العدم الصّرف. والثاني محال ، لأنّه لو كان العدم بالقياس إلى العدم الصرف حدوثا لكان الباري تعالى حادثا لأنّه معدوم في المعدوم فانّه تعالى لم يكن في العدم الصرف ، فعلمنا أنّ قولنا : «لم يكن» إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدّة منقضية ، وقولنا : «لم يكن» [1] ثابت للمحدث من الأزل ، فالمدة ثابتة من الأزل.

الوجه الرابع : لو كان الزمان محدثا لكان إمّا أن يتميز حين حدوثه عمّا ليس هو حين حدوثه ، وإمّا أن لا يتميز. ومحال أن لا يتميز ، لأنّه يلزم أن يكون حدوثه

---

(١) أي الممكنيّة.

مقارنا للّاحدوثه [١] ، وهو محال. وإن كان متميزا فلا يخلو إمّا أن كان ذلك التميز مترتبا [٢] على الحدوث ، وهو محال ؛ لأنّ صحّة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عين حين لا حدوثه ، فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخر موقوفا على الحدوث ، وإلّا دار. فإذن الحينان متميزان بأنفسهما وما كان كذلك فهو أمر موجود. ولأنّه قابل للأقل والأكثر والأزيد والأنقص فهو كم متصل غير قارّ الذات وهو الزمان ، فإذن الزمان غير محدث حدوثا زمانيا.

الوجه الخامس : لو كان الزمان محدثا لأمكن فرض حركتين متفاوتتين تنتهي إحداهما إلى العالم بعشر دورات والأخرى بعشرين ، لأنّه لو امتنع فإمّا أن يكون الامتناع عائدا إلى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان ، وإن كان عائدا إلى القادر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة ، وهما محالان ، فهذا الفرض ممكن فإمّا أن يمكن أن تبتدئ [٣] الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معا أو لا يمكن. والأوّل محال ، وإلّا انتفت الأعظمية. فإذن قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل منه إلّا عشر دورات وامتداد آخر أزيد ، وذلك الامتداد أمر وجودي قابل للزيادة والنقصان فيكون مقدارا للحركة لما تقدم ، فيلزم من قدم هذه المعية [٤] قدم الحركة والجسم.

والجواب عن الأوّل : أنّه تمسك بالألفاظ والاصطلاحات ، ونحن بالحقيقة لا نسمّي العدم السابق قبلا بل نتوهم القبلية هناك مقدّرة ، كما أنّا نتوهم أنّ خارج العالم حيزا وإن كان وهما كاذبا.

---

(١) في المباحث : «للأحدوثة».

(٢) ق : «مرتبا».

(٣) في النسخ : «تنتهي» ، أصلحناها طبقا للمعنى.

(٤) في المباحث : «الهيئة».

قيل عليه [١] : العقل يدرك بالبديهة ترتّبا بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية ، لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود ؛ ولأنّ العلّة والمعلول يجب تقارنهما دفعة [٢] والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ، ولا بالطبع أيضا لهذا ، وظاهر أنّه ليس بالشرف والمكان ، فيكون بالزمان. ونحن لا نعني بالزمان إلّا هذا النوع من الترتّب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلّمتم أنّه ليس للزمان عدم سابق على وجوده ، وهو المطلوب. وإن حصل كان الترتب الزماني حاصلا.

والفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة ظاهر ، لأنّ الحيز [٣] لا يتوقف في كونه متناهيا على حصول حيز خارج عنه ، وكونه محدثا يتوقف على مسبوقيته بالعدم.

وهو خطأ ؛ لأنّ هذا الترتّب لا يستدعي زمانا كما بين أجزاء الزمان فإنّ بعضها مترتّب على بعض وليس بالعلية ولا بالطبع ، وإلّا لتخالفت في الحقيقة لاستلزام الاختلاف في المعلولات الاختلاف في العلل ، ولا بالشرف والمكان ولا بالزمان ، وإلّا تسلسل. فهذا نوع آخر عقل في أجزاء الزمان فليعقل مثله في العدم والوجود. [٤]

والجواب عن الثاني : أنّه معارض بالزمان على ما تقدّم من أنّ بعض أجزائه سابق على البعض. ويلزم منه أن يكون الله تعالى زمانيا ، لأنّ الله تعالى كان في غير هذا اليوم ثمّ كان مع هذا اليوم وسيكون بعده وذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان ، فيكون للزمان زمان وللباري تعالى زمان.

اعترض بأنّ تقدّم الله تعالى على الزمان المعيّن ذلك أيضا بسبب الزمان ، لأنّ

---

(١) والقائل هو الرازي في المباحث : ٧٧٣.

(٢) في المباحث : «لا يستحيل تقارنهما دفعة».

(٣) في المباحث : «الحين».

(٤) حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانيا ، وسيأتي حلّه في الوجه الثاني. المباحث : ٧٧٣.

الزمان المعيّن لما لم يكن موجودا في الأزمنة المنقضية مع الباري كان الباري تعالى متقدما عليه. والتسلسل غير لازم ، لأنّ كلّ زمان متأخر فهو إنّما كان متأخرا لأنّه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدّم وذلك يقتضي أن يكون الحكم على كلّ زمان متأخر بكونه متأخرا متوقفا على وجود زمان آخر قبله ، والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس مذهبهم.

لا يقال : التسلسل لازم من وجه آخر وهو أنّه إذا كان تقدم الباري تعالى على الزمان المعيّن لأجل الزمان لزم أن يكون معيته مع الزمان لأجل زمان آخر ويلزم منه أزمنة غير متناهية يحيط بعضها ببعض دفعة ، وهو محال.

لأنّا نقول : كون الزمان مع الباري لو ثبت له ثبت لنفسه لا لأمر منفصل ، ولهذا المعنى لا يعقل الوقت المعيّن واقعا إلّا على ذلك الوجه فالساعة لا تتصور إلّا الساعة ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة أو بعدها فإنّها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة بل غيرها ، فوقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعها يقتضي المعيّة مع الباري. فإذن الوقت المعيّن المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر منفصل. فإذن لا يلزم التسلسل في الأزمنة.

وأمّا سائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فليست معيتهما [١] لذاتيهما [٢] وعينهما [٣] فإنّ كلّ ما غاير الزمان يفرض وقوعه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده. فظهر أنّ كون الزمان مع الباري لا يقتضي زمانا آخر وأنّ كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زمانا محيطا.

وكذا كلّ جزء من الزمان يقال له : إنّه تأخر عن جزء آخر ، فإنّما يقال له : إنّه متأخر ، لأنّه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فهاهنا أيضا لم يظهر معنى التقدم والتأخر إلّا عند وجود الزمان.

---

(١) و (٢) و (٣) في المباحث بضمير الجمع المؤنث.

ولا يلزم أن يكون ذلك التقدم بسبب زمان آخر ، لأنّه متى كان التقدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج إلى زمان آخر. وأمّا سائر الحوادث فلمّا لم تكن معيّنها وتقدمها وتأخرها لماهياتها لزم أن تكون بسبب آخر مغاير لها.

لا يقال : إذا كان الزمان لذاته متقدما ومتأخرا وكلّ ما كان كذلك فهو من المضاف لزم أن يكون الزمان مجرّد إضافة.

لأنّا نقول : ليس مفهوم الزمان مجرّد التقدّم والتأخّر بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدّم والتأخّر لذاته ، فهو لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ، لكنّه يقتضي أن يكون معروضا للتقدّم والتأخّر. وفرق بين ما لا وجود له إلّا بمجرّد كونه متقدما ومتأخرا وبين ما له وجود آخر مغاير لذلك إلّا أنّ ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

قوله : «يلزم أن يكون الباري تعالى زمانيا» ، فنقول : لما بيّنا أنّ الزمان لذاته لا لغيره مع الباري لم تكن معية الباري مع الزمان محتاجة إلى زمان آخر ، لأنّ المعيّة إنّما تثبت من الجانبين فإذا استغنى بأحد الجانبين عن زمان آخر محيط بها فذلك الجانب الآخر يكون مستغنيا عنه.

والجواب : قد سبق أنّه ليس معنى التأخر كون المتأخر لم يوجد مع الشيء ، لأنّ اليوم لم يوجد مع الغد وليس متأخرا عنه ، فلو كان التقدّم والتأخّر إنّما يصحّ بالزمان لزم أن يكون أمس في زمان واليوم في زمان حتى يحكم بينهما بالتقدم والتأخر ، وكذا الباري تعالى والزمان ، وإذا جازت المعية بالذات فليجز في شيئين تصاحبا أن يتصاحبا بالذات. ثمّ يلزمهم الاشكال الذي لا محيص لهم عنه وهو : كون الزمان منقسما بالفعل إلى أجزاء غير متناهية ، لأنّ الاختلاف في التقدم والتأخر يقتضي الاختلاف الذاتي ، وكون الساعة هي الساعة ككون زيد هو زيد ، ونحن لم نثبت التسلسل إلّا باعتبار ما أوجبتم في التقدم من المقارنة الزمانية.

والجواب عن الثالث : بالمعارضة بالزمان المعيّن ، فإنّ قولنا : «لم يكن هذا الزمان في الأزل» غير مشعر بكون الزمان في زمان آخر ، فكذا فيما ذكروه.

والجواب عن الرابع : بالمعارضة بالأحياز ، فانّ العالم إذا كان متناهيا كان له حيث وحيّز معيّن ، وليس تعيّن ذلك الحيّز بسبب وجود العالم ، لأنّ وجود العالم موقوف على وجود ذلك الحيز. فإذن ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز. فإذن الأحياز الفارغة أمور وجودية مقدّرة متمكنة [١] فتكون جسما وجسمانيا فيلزم عدم تناهي الأجسام. ولما حكمتم ببطلانه وجعلتم هذا التقدير وهميّا [٢] ، فليكن في الزمان كذلك.

وقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والحقّ والدين ـ قدس الله روحه ـ عن الفرق فقال : لا فرق بينهما.

وأيضا نعارض ما ذكرتم في حدوث كلّ الزمان بحدوث كلّ واحد من أجزائه فنلزمكم.

أمّا التسلسل في الأزمنة ، وهو محال. وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل ، لأنّه إذا وقع كلّ زمان في زمان آخر لا إلى نهاية كانت تلك الأزمنة معا ، لأنّ الشيء لا يقع في الزمان الذي مرّ ، فنقول : تلك الأزمنة الغير المتناهية التي وقع بعضها في بعض قد وجدت الآن بأسرها فالذي هو كالطرف لمجموعها يستحيل أن يكون زمانا آخر ، وإلّا لكان جزءا من ذلك المجموع لا طرفا له. وإذا عقل ذلك هنا فليعقل مثله في كلّ حادث. أو عدم الافتقار إلى الزمان وحينئذ يسقط أصل الدليل.

والجواب عن الخامس : أنّ تقدير حركتين وإمكان وجودهما لا يقتضي إلّا

---

(١) في المباحث : «متكمّمة».

(٢) في النسخ : «وهميّ» ، أصلحناها طبقا للسياق.

إمكان وجود الزمان ، فكيف حكمتم بأنّه لا بدّ وأن يكون الزمان موجودا؟

قيل [١] : الحركة وإن كانت غير موجودة إلّا أنّ إمكانها محقّق وإمكانها على الوجه المفروض إمكان قابل للتقدير ، فإنّ الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها الحركة الصغيرة ، والتفاوت بين المدّتين حاصل سواء وجدت الحركتان أو لم توجد ، أفنحن نستدل لإمكان وجود الحركتين على وجود المدتين ثمّ بعد ذلك نستدل بوجود المدّة على وجود الحركة؟

وهو غلط ، لأنّ الإمكان أمر عقلي وفرض اعتباري لا يعقل فيه زيادة ولا نقصان.

ثمّ ينتقض بإمكان تصور كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر والباطن ذراع ويمكننا أن نتصورها بحيث بين سطحيها ذراعان ، وهذا المفروض إن كان ممتنعا لزم انتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، وإذا كان ممكنا فإمّا أن يوجد الجسم العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال ، وإلّا انتفى التفاوت في المقادير وقد فرض كذلك ، هذا خلف ، فحينئذ تتحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون كما أو ذا كم ، فخارج العالم جسم فالأجسام غير متناهية.

اعترض بأنّ وجود الكرتين المحيطتين بالعالم على الوجه المفروض محال فلا جرم أدّى إلى المحال.

والانتقال من الامتناع إلى الإمكان ، مغالطة ؛ لأنّ جسما آخر أعظم من العالم لما كان ممتنعا فهو ممتنع أبدا.

وأمّا تقدير وجود الحوادث قبل أن حدثت لو لم يكن ممكنا وكان ممتنعا لزم

---

(١) والقائل هو الرازي في المباحث ١ : ٧٧٧.

دوام امتناعها ، وإلّا فقد انقلب الذي كان ممتنعا إلى الإمكان. [١]

والجواب : لو امتنع وجود الكرتين المماثلتين للعالم في الطبيعة لامتنع وجود العالم لاشتراك المتساويات في اللوازم ، فإذا كان أحد المثلين ممتنعا لذاته كان الآخر كذلك ، ولو جوّزنا ذلك جوّزناه في الزمان.

وأيضا تقارب الإمكانين لا يستلزم وجود الزمان ، لما تقدم.

رابعا : قد سلف [٢] بيان أنّ الزمان هل هو وجودي ثابت في الخارج أم لا؟ وأبطلنا المذهب القائل بوجوده في الأعيان فلنستقص الآن الكلام من الطرفين في ذلك ، فنقول : الحقّ أنّ الزمان ليس أمرا ثابتا في الأعيان لوجوه : [٣]

الوجه الأوّل : لو كان الزمان موجودا فإمّا أن يكون منقسما أو لا ، والقسمان باطلان.

أمّا الثاني : فلأنّه يلزم أن لا يكون متقضيا فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلا في زمان الطوفان بل يكون حاصلا حين ما كان معدوما ، فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخّر من الموجودات ، وهو باطل بالبديهة.

وأمّا الأوّل : كان غير حاصل بجميع أجزائه وإلّا عاد المحال ، بل هو مقتض سيال فيكون منه ماض ومستقبل وهما معدومان. وأمّا الحاضر فإن كان منقسما وهو مقتض كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون الحاضر حاضرا ، هذا خلف. وإن لم يكن منقسما كان ذلك هو الآن ، وهو محال.

أمّا أوّلا : فلأنّ الآن طرف الزمان والشيء إذا كان غير موجود في نفسه امتنع

---

(١) انظر الاعتراض من الرازي في المباحث : ٧٧٧.

(٢) في المجلد الأوّل ، ص ٣٣٧.

(٣) انظرها في العاشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي) ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٥٧ وما يليها.

أن يكون له طرف موجود.

وأمّا ثانيا : فلأنّه عند مثبتيه مشترك بين الماضي والمستقبل فيكون سببا لاتصال المعدوم بالموجود ، هذا خلف.

وأمّا ثالثا : فلأنّ ذلك الآن محال أن يبقى ، لأنّه إن كان سيالا كان منقسما فلا يكون الشيء الواحد باقيا ، وإن لم يكن سيالا كان الحاصل في آخره وأوّله حاصلا دفعة واحدة ، وهو محال. وأمّا إن انعدم فإن كان عدمه متدرجا عاد المحال ، [وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارنا لوجوده بل كان في آن آخر ، فإن كان بينهما زمان عاد المحال] [١] ، وإن لم يكن بينهما زمان تتالي آنات فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

الوجه الثاني : لو كان الزمان ثابتا لكان لأجل احتياج الحركة من حيث هي هي إليه والحركة غير محتاجة إلى وجود حركة أخرى ، وإلّا تسلسل. وإذا كان كذلك فكلّ حركة من حيث هي هي مستتبعة زمانا كما أنّ كلّ حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة مكانا. وإذا وجدت الحركات معا كانت أزمنتها معا معينة تمتنع [٢] أن يثبت المع قبلا أو بعدا ، وتلك هي المعية الزمانية. فإذن لتلك الأزمنة زمان محيط بها وذلك المحيط يكون أيضا مع تلك الأزمنة فيكون هناك زمان آخر محيط بها والكلام فيه كالأوّل فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية ، والأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها بالبعض وهي لا محالة لمتحركات محيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية فهنا أجسام غير متناهية ، وهو محال.

الوجه الثالث : لو كان الزمان موجودا لكان منقسما سيالا فيكون لا محالة

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط في جميع النسخ وأثبتناه من الشفاء والمباحث.

(٢) في المباحث : «تمنع».

بعض أجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالعلّية ؛ لوجوب حصول المعلول مع علته ، والقبل هنا يمتنع حصوله مع البعد.

ولأنّ الجزء المفروض علّة إن كان وصف العلية له لماهيته أو لوازمها [١] وجب تخالفهما في الحقيقة ، وإلّا كان الشيء علّة لنفسه. فإذن كلّ جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر ، لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فهي حاصلة بالفعل ، لأنّ امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار ، وذلك محال لأنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة وإلّا كانت الأجزاء الممكنة فيه متميزة لا [٢] بالفعل فلا يكون واحدا وقد فرض كذلك ، فيلزم تركب الزمان من الآنات المتتالية فيلزم تركب الجسم من الجواهر الأفراد.

وإن كانت علّية المتقدم للمتأخر من العوارض ، أمكن زوال هذا الوصف عنه فكان يمكن أن يكون أمس غدا والغد أمس ، وهو محال. ولأنّ المتقدم إذا أمكن أن يكون هو بعينه متأخرا كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا المتأخر ، فللزمان زمان ويتسلسل. فتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بالذات ولا بالعلية ولا بالشرف ولا بالمكان ، لأنّ الزمان ليس ذا وضع فهو إذن بالزمان لانحصار أنواع التقدم عندهم في الخمسة ، فللزمان زمان ويتسلسل.

الوجه الرابع : المعقول من الزمان : الأمر الذي به يكون تقدّم الأشياء بعضها على بعض التقدم والتأخر اللذان يمتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر معا ، فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقا بالحركة لأدلة المشائين ، لكن هذا المعنى قد يوجد في

---

(١) أي لوازم ماهيته.

(٢) ساقطة في المباحث المشرقية.

الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة ، فإنّ الباري تعالى لا شكّ أنّه موجود مع كلّ حادث يحدث ويكون قبلا لكلّ واحد من تلك الحوادث عند حدوثها ومعا لها عند حدوثها. [١]

فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم من التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجرّدنا النظر إلى أنّه تعالى كان موجودا مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها ، كانت قبليته لها تارة ومعيته لها أخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبلية سائر الأشياء بعضها مع بعض ومعها [٢] ، فإذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقّه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغيّر ، علمنا أنّ حصول التقدّم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة والتغير. وعلمنا أنّ حصول التقدم والتأخر لا يتوقف على وجود الزمان المتوقف على وجود الحركة. [٣]

ولا يندفع هذا بما قاله الشيخ [٤] بأنّ معية المتغير مع المتغير بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فالدهر محيط بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مباينا للزمان ، لأنّ هذه تهويلات خالية عن التحصيل ؛ لأنّا لما رأينا تقدما وتأخرا ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثمّ اختلفنا في أنّ هذه العوارض هل هي لأجل الزمان الذي هو مقدار الحركة أو لا؟ فلما رأيناها باقية حيث لا تثبت فيه الحركة أصلا ، علمنا أنّ ثبوت هذه الأمور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

---

(١) والعبارة في المباحث هكذا : «قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها».

(٢) في المباحث : «معيتها».

(٣) العبارة الأخيرة ليست في المباحث.

(٤) راجع الثالث عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء : ١٧١.

ولأنّ هذا الدهر الذي يثبتونه إمّا أن يكون وجوديا في الخارج أو لا ، فإن لم يكن بطل القول بالزمان ، لأنّه لما جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون معية المتغير مع المتغير لأجل أمر ليس بموجود في الخارج. وإن كان الدهر موجودا في الخارج ، فإمّا أن يكون ثابتا أو متقضيا ، فإن كان ثابتا استحال انطباقه على الزمان المقتضي ، إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المتقضي بالدهر الثابت جاز أن تتقدر الحركة بالدهر ، وحينئذ لا يحتاج إلى الزمان. وإن كان متقضيا استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدّر الثابت بالمتغير ويتحدد به جاز أن تتحدد الأمور الثابتة وتتقدر بالزمان ، وحينئذ لا يحتاج إلى الدهر. فثبت أنّ التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة ، فبطل القول بالزمان.

وأيضا الدهر والسرمد ليسا واجبين لذاتيهما بل هما ممكنان ، وليسا بجوهرين مستقلين بالذات في الوجود فهما عرضان. وليس بعض الأشياء بالمحلّية لهما أولى من بعض.

الوجه الخامس : لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للحركة لأدلة المشائين ، والتالي باطل ، لأنّ الحركة إمّا بمعنى التوسط وهي آنية ولا تعلق لها بالزمان ، لأنّ الشيخ صرح بذلك. [1] ولأنّ كلّ آن يفرض فإنّه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركا حاصلا في الوسط. وإمّا بمعنى القطع وهي ذهنية لا خارجية على ما صرح به الشيخ ، فيكون الزمان متعلّق الوجود بما لا تحقّق له في الخارج فلا يكون له وجود في الخارج.

فإذن الحقّ أنّ وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع ، فكما أنّ الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في المكان الأوّل ثمّ قبل زوال تلك الصورة

---

(١) راجع الفصل الأوّل من ثانية الأول من الشفاء (السماع الطبيعي).

ارتسمت صورة عند كونه في المكان الثاني ، فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على أنّهما شيء واحد ممتد ، وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذا الزمان وجوده في الذهن فقط ؛ فانّ للمتحرك قربا من بداية المسافة ونهايتها ، لكن القربان لا يوجدان دفعة في الخارج بل توجد في النفس صورتاهما معا مع صورة الواسطة ، فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنّها أمر واحد. وليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة ، وليس في الخارج إلّا اقتران متجدد موهوم بمتجدد معلوم ازالة للابهام ، كما يقال : آتيك عند طلوع الشمس ، فإنّ طلوع الشمس معلوم والمجيء موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام. ولو أنّ الموقت قرن المجيء بحادث آخر كقدوم زيد صحّ ، لكن طلوع الشمس لما كان أعمّ وأعرف وأشهر كان هذا التوقيت أولى. (١)

وقد اعترض الشيخ على الأوّل : بأنّا نسلّم أنّ الزمان ليس موجودا في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ، لكن لم قلتم بأنّه لو كان موجودا لكان وجوده إمّا في الآن أو في الماضي أو في المستقبل؟ فإنّ الوجود المطلق أعمّ من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، كما لو قيل : لو كان المكان موجودا لكان موجودا إمّا في المكان أو في طرف منه ، فانّه يكون قولا باطلا. فكذا لو قيل : لو كان الزمان موجودا لكان وجوده إمّا في الماضي أو في المستقبل أو في الآن الذي هو طرفه ، كان قولا باطلا ، بل الزمان موجود مع أنّه ليس موجودا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن ، لأنّا لا نعني بالزمان إلّا الإمكان المفترض من مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة ، فإن لم يكن الزمان موجودا لم يكن هذا الإمكان موجودا. ولما عرفنا بالضرورة أنّ لهذا الإمكان وجودا علمنا أنّ الزمان

---

(١) فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب. المباحث : ٧٦١.

موجود وإن لم يكن وجوده حاصلا في الماضي والمستقبل والآن.

والجواب أن نقول : الضرورة قاضية بأنّ كلّ موجود فإنّه لا ينفك وجوده عن أحد الأزمنة الثلاثة. والشيخ استعمل هذه المقدمة فقال لما بحث عن مفهوم قولنا : «الحركات الماضية غير متناهية» ، إن عني بذلك أنّ الحركات الماضية أمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب ، لأنّها لو كانت موجودة لكان وجودها إمّا في الماضي أو المستقبل أو الحال ، ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلا. فإذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي أو في المستقبل أو الحال نفي حصوله مطلقا ، فكيف زعم هنا أنّ الشيء قد يكون موجودا وإن لم يكن وجوده في أحد الأوقات الثلاثة؟

وكلّ من راجع نفسه علم أنّ الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا تمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنّه الآن قد حصل. فالحكم بثبوته مع ذلك محال ، فإنّه لا معنى للعدم إلّا ذلك. وكلّ واحد من الوجود في الماضي أو في الحال أو في المستقبل وإن كان أخص من مطلق الوجود إلّا أنّ العقل لما حصر مطلق الوجود في مجموع هذه الأقسام الثلاثة لزم من ارتفاعها ارتفاع مطلق الحصول. كما أنّ الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلّا أنّ العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لزم من ارتفاعهما ارتفاع الوجود ، فكذا هنا لما حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة لزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة ؛ لأنّ الكلي لا وجود له إلّا في جزئياته فإذا انتفت انتفى.

وقد عارض بعضهم بالحركة ، فإنّ الحس دالّ على وجودها ، مع أنّ التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه وهو غلط.

أمّا أوّلا : فلأنّ الحركة عند نفاة الزمان مركبة من أجزاء لا تتجزأ كلّ واحد منها يوجد آنا ، فإذا عدم الآن عدمت الحركة الموجودة فيه وإذا تجدد آخر تجدد فيه حركة أخرى غير منقسمة.

وأمّا ثانيا : فإنّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها عينا ، فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان. وبمعنى التوسط آنية واحدة ثابتة مستمرة من أوّل المسافة إلى آخرها. والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنّما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أوّل المسافة إلى الآخر ، فيجب أن يعتقد في الزمان ذلك ، وهو أن يقال : الأمر الوجودي في الخارج غير منقسم ، وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط.

ثمّ كما أنّ الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع ، كذا في الآن الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان. وكما أنّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسم لا وجود له في الأعيان. والذي ثبت له وجود عينا من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال.

وعلى الثاني : بأنّ الزمان لكلّ حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكلّ حركة ، فإنّ من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدر به أمور كثيرة بعضها بواسطة البعض ، وإذا جاز ذلك فالدليل الذي ذكرتموه لمنع أن يكون لكلّ حركة زمان على حدة يوجب الجزم باستحالة ذلك القطع ، فإنّ وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي أقدم الحركات ، ثمّ تتقدر سائر الحركات به.

والجواب أن يقال : إذا قدّرنا أنّ تلك الحركة لا توجد لزم أن تبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها مقدما على الآخر ، فلا تكون الحركة حركة.

اعترض بأنّ عدم الحركة الأولى إنّما يكون بعدم محلها الفاعل للجهات ،

ومتى عدم ذلك الجسم استحال أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة موجودة. فما ذكرتموه مبني على مقدمات ممنوعة إلّا أن يعتمد على مجرّد الوهم الكاذب ، ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة. (١)

والجواب : أنّ المحيط جسم لا يفعل الجهة ، لأنّ الجهة هي طرف الامتداد. وكما أنّ الجسم لا يفعل الجسم كذا لا يفعل باقي المقادير ، بل إنّما يفعل تمايز الجهات وبوجوده تمايزت الجهات ، ولا يضر عدمه في التميز الذي حصل لها ، فلا يلزم ارتفاع ما عداه من الأجسام بارتفاعه وعدمه.

واعترض على من جعل الزمان نفس التوقيت : بأنّ حاصله راجع إلى معيّة بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان ، لأنّ الزمان الواحد توجد فيه معيّات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

ولأنّ المعية ليست نفس ماهيتي المعين ، لأنّ المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضع ، والأشياء التي تعرض لها المعية أمور مختلفة.

ولأنّ المعية أمر إضافي لا تستقل بنفسها ، بل هي عارضة لغيرها ومعروضها مغاير لها ، ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للأمر الذي عرضت له المعية ، لأنّ الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية ، والقبلية لا تبقى مع البعدية. فإذن تلك المعية غير لازمة لماهية المعين ، فهي إذن من العوارض ، وذلك لأجل حصول الشيئين في زمان واحد ، فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان.

وأيضا لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي كان معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين معه حادث آخر ، فلو فرض

---

(١) انظر الاعتراض من الرازي في المباحث ١ : ٧٦٤.

حصول ذلك الشيء لكان الغد حاصلا في اليوم ، فبطل ما قالوه من : أنّ التوقيت نفس الزمان.

وفيه نظر ، فانّا إذا جعلنا الزمان نفس التوقيت الذي هو معية الموقت مع الموقت به ، أمكن اجتماع أوقات كثيرة دفعة واحدة. وإنّما يتعذر في المغرب لوقوع التوقيت بطلوع الشمس في المشهور. فأيّ حادث قارن طلوعا معينا كان مؤقتا به ، ولم تختلف الحوادث ولا الطلوع من هذه الحيثية وإن اختلفت الإضافة.

ولا نسلم أنّ المعية العارضة للمعين يجب أن تكون بالزمان ، وفرض حصول ما يقارن الغد الآن محال.

المسألة السابعة : في الآن [1]

هنا آنان :

---

(١) الآن «Instant ,moment» في اللغة : الوقت ، قيل : أصله أوان ، حذفت الألف الأولى وقلبت الواو ألفا ، فصار آنا. (جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ١ : ٢٨).

وهذه خلاصة الآراء في تعريفه :

١. الكندي : «هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى» رسائل الكندي ١ : ١٢٢.

وقال في موضع آخر : «حد الزمان الذي به يسمى متصلا هو : الآن المتوهم الذي يصل أو يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل». الكندي ، رسالة في الجواهر الخمسة : ٣٣ ـ ٣٤.

٢. ابن سينا : «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ، وقد يقال : آن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه» رسالة الحدود. ومثله في طبيعيات النجاة (القول في الزمان).

وقال في موضع آخر : «الآن : فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه ، ينفصل به كلّ جزء في حدّه ويتصل بغيره». عيون الحكمة : ٢٧ ، تحقيق عبد الرحمن بدوي. .

الأوّل : الذي يكون حصوله فرعا على حصول الزمان ، وهو الذي إذا وجد الزمان ثمّ فرض فيه حدّ وفصل فإنّه يكون ذلك الحدّ طرفا للزمان ، وهو المسمى بالآن.

الثاني : الذي يكون حصول الزمان فرعا على حصوله.

أمّا الأوّل فالنظر فيه يتعلّق بأمرين :

الأمر الأوّل : في كيفية وجوده

قد عرفت أنّ الزمان عندهم مقدار الحركة متصل وأنّه يقبل انقسامات غير متناهية ، وتلك الانقسامات غير موجودة بالفعل ، بل إنّما تحصل عند أمور ثلاثة : القطع ، واختلاف الفرضين ، والوهم.

والقطع غير ممكن في الزمان عندهم لاستحالة أن تكون للزمان بداية ونهاية

---

٣. الجرجاني : «هو اسم للوقت الذي أنت فيه ، وهو ظرف غير متمكّن ، وهو معرفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنّه ليس له ما يشركه» التعريفات : ٥٥.

٤. الآمدي : «الآن عبارة عن نهاية الزمان وإن شئت قلت : هو ما يتصل به الماضي والمستقبل». المبين (الآن).

٥. صدر المتألهين : «الآن : فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر. أمّا كونه فاصلا فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل. وأمّا كونه واصلا فإنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل». الأسفار الأربعة ٤ : ١٧٨.

وانظر البحث أيضا في الثاني عشر من ثانية الأول من الشفاء (السماع الطبيعي) : ١٦٠ ؛ التحصيل : ٤٥٨ ؛ المعتبر في الحكمة ٢ : ٧٧ ؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٨٣ : المطالب العالية ٥ : ٨٣.

بالفعل ، فهذا الآن يستحيل حصوله بالفعل ، بل حصوله إنّما يمكن على أحد وجهين آخرين : إمّا بموافاة الحركة حدّا مشتركا غير منقسم ، كمبدإ طلوع أو غروب. وإمّا بحسب فرض الفارض.

ثمّ لا شيء من هذه إحداث فصل في ذات الزمان ، وإنّما حصول الفصل في الزمان إنّما هو بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم بسبب اختلاف الأعراض النسبية كاختلاف موازاتين [1] ، أو مماستين ، وإمّا بسبب الفرض والوهم.

والاعتراض قد مرّ منع كون الزمان مقدارا للحركة وعدم المبدئية فيه ، وأنّ الشيء قد يكون منقسما بالقوة. ثمّ نقول : إنّما منعتم عن إثبات البداية والنهاية في الزمان لاستلزامه ثبوت زمان قبله ، وأنتم قائلون به فلا استحالة فيه عندكم فنقول : لم لا ينقطع الزمان بالآن ويكون ذلك فاصلا بالفعل بين الماضي والمستقبل؟

الأمر الثاني : في كيفية عدم هذا الآن

والكلام فيه يبتني على مقدمة وهي : أنّ الشيء إذا كان موصوفا بوصف في زمان ثمّ يصير موصوفا بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الأوّل فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفا بأحد ذينك الوصفين أم لا؟ وإن كان موصوفا بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأوّل أو الثاني؟ فيه تفصيل وهو :

---

(١) في المباحث : «موازيين».

أنّ الوارد إن أمكن حصوله دفعة كان ذلك الشيء في الآن المشترك موصوفا به كالتربيع الوارد على شكل آخر ، فانّ الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفا بالتربيع ؛ وكذا الصور المتعاقبة ، فإنّ المادة تخلع الصورة السابقة في الآن الفاصل بين الزمانين وتلبس الصورة الواردة ، فإنّ الصورة الأولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأولى ، فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما آن. ولو عدمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادة عن الصورة. فإذن المادة في ذلك الآن لا تكون موصوفة بالصورة الواردة.

وأمّا إن كان الوارد ممّا لا يمكن حصوله دفعة كان ذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خاليا منه ويكون فيه نقيض الحالة الأولى مثل : المماس إذا تحرك كانت حركته معدمة لتلك المماسة ، فبين زمان المماسة وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفا بنقيض المماسة وهي اللامماسة ، ولا يكون موصوفا بالحركة والسكون ، لاستحالة حصولهما في الآن.

وإذا تقررت هذه المقدمة على رأيهم ، فنقول : الآن إذا وجد فعدمه إن كان على التدريج كان منقسما ، لأنّه تكون بين وجوده الصرف وعدمه الصرف واسطة فيكون زمانا لا آنا ، هذا خلف. وإن كان دفعة فإمّا أن يكون عدمه مقارنا لآن وجوده وهو ظاهر البطلان ، وإمّا أن يتراخى عنه ويكون آن عدمه مغايرا لآن وجوده ، فإمّا أن لا يكون بين الآنين متوسط فيلزم تتالي الآنات. ثمّ الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأوّل فيلزم تركّب الأزمنة من الآنات ، وهو محال. وإمّا أن يكون بين الآنين متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط ، وهو محال.

وقد أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بمنع الحصر في القسمة إلى تحقّق العدم على التدريج أو دفعة وأبدا قسما آخر وهو : أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده. [١]

لا يقال : لا نسلّم أنّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ، لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ، ومعلوم أنّه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده. فإذن ابتداء عدمه إمّا أن يكون يسيرا يسيرا وإمّا أن يكون دفعة ، ويعود الإشكال.

لأنّا نقول : إنّ ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن. ولا امتناع في أن يكون أوّل زمان عدم الآن يكون فيه وجود الآن ، كما أنّه لا يجب في المتحرك أن يكون في أوّل زمان حركته متحركا ، وكذا الساكن لا يفتقر في سكونه إلى أن يثبت له السكون في أوّل زمان سكونه ، كذا هنا.

والأصل فيه : أنّ الحركة والسكون زمانيان لا يمكن ثبوتهما في الآن ، بل يجب انتفاؤهما في أوّل زمان وجودهما.

لا يقال : هب أنّ ما يتقدّر بالزمان لا يتحصل في الآن الذي هو أوّل ذلك الزمان ، لكن اللاوجود ليس ممّا يتقدّر إلّا بالزمان ، فإنّ بعض الأشياء قد ينعدم في الآن على ما بيّنا في أوّل هذا الباب ، فإنّ التغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث أنواع متعاقبة مختلفة بالماهية ، ولا يوجد كلّ واحد منها إلّا آنا واحدا وينعدم فيه. وإذا ثبت ذلك ظهر أنّه يكون للاوجود أوّل يتحقّق فيه كونه لا وجودا. فإذن تكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقّق فيها عدمه.

---

(١) الثاني عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء.

لأنّا نقول : لما منعنا أن تكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوما ، فليس منعنا ذلك لأجل أنّ طبيعة العدم لا تتقرر في الآن ، بل كان المراد منه بيان أنّه لا يجب في كلّ شيء أن تكون له بداية تكون ماهيته محصّلة في تلك البداية. ولما ثبت أنّ ذلك معقول في الجملة فهنا لا يمكننا أن نوجب لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوما إلّا بعد تجويز تتالي الآنات ، وهو مصادرة على المطلوب.

قال الشيخ : [1]

---

(١) في هامش النسخ : «إلى هاهنا كان كذا». فالنسخ التي بأيدينا تنتهي بهذا المقدار من كتاب «نهاية المرام في علم الكلام» وهي كما ترى ناقصة ، ولم نعثر إلى الآن على نسخة كاملة من هذا الكتاب القيّم. وأملنا تحصيلها وتحقيقها في القريب العاجل إن شاء الله تعالى ، ولمن يرشدنا إلى مكانها مزيدا من الشكر والدعاء.

والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب والملل

فهرس الكتب الموجودة في المتن

فهرس مصادر التحقيق

فهرس محتويات الكتاب / ج ٣

الفهرس الإجمالي

فهرس الآيات

الآية	رقمها	الجزء	الصفحة
البقرة (٢)			
﴿اللهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ﴾	٢٥٣	٣	٢٣٢
﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى﴾	٢٦٠	٣	٢٠٢
آل عمران (٣)			
﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾	١٨	٢	١٩٢
﴿اللهُ يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾	٤٧	٣	٢٣٢
النساء (٤)			
﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾	١٧٦	٣	٢٣٣
المائدة (٥)			
﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾	١١٠	٣	٢٣٠
الأنعام (٦)			
﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ﴾	١٩	٢	١٩٢

الآية	رقمها	الجزء	الصفحة
الأعراف (٧)			
﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾	٢٩	٣	٢٠٣ و ٢٢٤ و ٢٣٠
يونس (١٠)			
﴿قُلِ انْظُرُوا﴾	١٠١	١	١٤
هود (١١)			
﴿وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ﴾	٧	٣	٩
الحجر (١٥)			
﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ﴾	٢١	١	٦١
الكهف (١٨)			
﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً﴾	٢٣	١	٦١
مريم (١٩)			
﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾	٩	٣	٢٣١
الأنبياء (٢١)			
﴿وَجَعَلْنا فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾	٣١	٣	٣١٨
﴿كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾	١٠٤	٣	٢٢٤

الآية	رقمها	الجزء	الصفحة
الحج (٢٢)			
﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾	١	١	٦١
﴿اللهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ﴾	١٤	٣	٢٣٢
النور (٢٤)			
﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ ...﴾	٣٥	٢	٦١
القصص (٢٨)			
﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	٣	٢٢٤
العنكبوت (٢٩)			
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ﴾	١٩	٣	٢٠٣ و ٢٣٠ و ٢٣١
﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾	٢٠	٣	٢٠٣
الروم (٣٠)			
﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾	٨	١	١٤
﴿وَكَذلِكَ تُخْرَجُونَ﴾	١٩	٣	٢٠٣
﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾	٢٠	٣	٢٠٣ و ٢٣٠
﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾	٢٧	٣	٢٢٤ و ٢٣٠
﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾	٤٠	٣	٢٢٩

الآية	رقمها	الجزء	الصفحة
السجدة (٣٢)			
﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾	٧	٣	٢٠٣ و ٢٣٠ و ٢٣١
فاطر (٣٥)			
﴿كَذلِكَ النُّشُورُ﴾	٩	٣	٢٠٣
﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾	١١	٣	٢٠٣
يس (٣٦)			
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ...﴾	٨١	٣	٢٤٨
الزمر (٣٩)			
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾	٤٩	١	٤
غافر (٤٠)			
﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾	٦٧	٣	٢٠٣
فصلت (٤١)			
﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ...﴾	٥٣	٢	١٩٣

الآية	رقمها	الجزء	الصفحة
محمّد (٤٧)			
﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ﴾	١٩	١	١٤
الذاريات (٥١)			
﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	٥٦	٣	٢٣٤
الرحمن (٥٥)			
﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾	٢٦	٣	٢٢٤
الحديد (٥٧)			
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾	٣	٣	٢٢٣ و ٢٢٨
التغابن (٦٤)			
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾	٢	٣	٢٢٧
النبأ (٧٨)			
﴿سَبْعاً شِداداً﴾	١٢	٣	٢٤٠

فهرس الأعلام

(الأسماء)

الاسم	الجزء	الصفحة
حرف الألف		
أحمد بن علي بن بيغجور أبو بكر بن	١	٥٤١.
الإخشيد	٣	١٨٧.
أرسطو	١	٣٣٨.
	٢	١٠١.
	٣	٥ ، ٦ ، ١٧٠ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٩ ، ٥٠٧.
ارشميدس	١	٦٠٦.
افلاطون	١	٤٩ ، ٣٨٦.
	٢	١٠١.
	٣	٣٧ ، ٤٦٠.
أقليدس	١	٦٠٦ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٩.
	٢	٤٢٣ ، ٤٣٦ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣.
أقليدس المغاري	١	٣٦٧.

الاسم	الجزء	الصفحة
انكساغورس	٣	٦ ، ١٠.
انكسيمانس الملطي	٣	٩.
ايرقليطيس	٣	٩ ، ١٠.
حرف الباء		
بارمنيدس	٣	٣٣٨.
برقلس	٣	٥.
بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي	١	٤٨١.
	٣	١٨٨.
بطليموس	٢	١٠١.
حرف التاء		
تاليس الملطي	٣	٦ ، ٧ ، ٨.
حرف الثاء		
ثابت بن قرة	١	٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٦١٦.
ثامسطيوس	٣	٥.
ثاوفرسطس	٣	٥.
حرف الجيم		
جالينوس	٢	١٠١ ، ٢٨٧ ، ٢٩٩.
	٣	١٤ ، ١٩٧.
جعفر بن حرب	٢	٢٥٥.

الاسم	الجزء	الصفحة
حرف الحاء		
حسين بن محمد النجار ، أبو عبد الله	٢	٥٠٦.
حفص الفرد	٢	٥٠٦.
حرف الذال		
ذيمقراطيس	٢	٤٣٩ ، ٤٦٣ ، ٥١١ ، ٥١٧.
حرف الزاء		
زينون الحكيم	٣	٣٣٨.
حرف السين		
سعيد بن محمد ـ أبو رشيد النيسابوري	١	٥٥.
سقراط	٣	٦.
حرف الضاد		
ضرار بن عمرو الغطفاني	٢	٥٠٦.
حرف العين		
عباد بن سليمان العمري	٢	٤٩٤ ، ٥٨٢.
عبد الله بن سعيد بن كلّاب ، أبو محمد القطان	١	٢٢٢.
عبد الله بن العباس	٢	٢٢٧.
عثمان بن جنّي	١	٥٨٤.

الاسم	الجزء	الصفحة
حرف الفاء		
فرفوريوس	٢	٤٠.
فلوطرخس	٣	١٠.
فيثاغورس	٣	٦ ، ١٣ ، ٣٣٠.
حرف القاف		
قاديمون	٣	١٣.
قاضي القضاة عبد الجبار . أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي	١	٥٥ ، ٦٦ ، ٥٨٠.
	٢	٦٤ ، ٤٩١.
	٣	١٨٨ ، ٣١٣ ، ٣٨٦.
قطب الدين المصري	٢	٢٩١.
حرف الميم		
محمد بن الحسن بن يوسف ، ابن العلّامة الحلي	١	٦.
محمد بن زكريا الرازي ، الطبيب	١	٢٤٠ ، ٤٢٩.
	٢	٢٧٦ ، ٢٨٥.
	٣	١٤٥ ، ١٧٠.
محمود الخياط	٣	٢٠٥.
معمر بن عباد السلمي	١	٢٩٢.

الاسم	الجزء	الصفحة
	٢	٣٥٤ ، ٥٨٣.
	٣	١٧٨.
حرف الهاء		
هشام البردعي	١	٥٤.
هشام بن الحكم	٢	٤٥٥.
هشام بن عمرو الفوطي	١	٥٤.
	٢	٥٨٢.

(الكنى)

الكنية	الجزء	الصفحة
ابن الراوندي	٢	٤٨٦.
	٣	١٤٥ ، ٢٢٣.
ابن سينا ـ الشيخ ، الشيخ الرئيس	١	١١٢ ، ١٤٥ ، ٣٧٠ ، ٤٢٧ ، ٤٣٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٥ ، ٤٨٤ ، ٤٨٩ ، ٤٩١ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥١٢ ، ٥٣٣ ، ٥٤١ ، ٥٧٠ ، ٥٧٥ ، ٥٩٨ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦١٠ ، ٦١٤ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٥.

الكنية	الجزء	الصفحة
	٢	٨ ، ١٢ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ١٦٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٤٩ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٧٣ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٤٠٠ ، ٤٢٥ ، ٤٥٢ ، ٤٦٢ ، ٥٠٩ ، ٥١٥ ، ٥٤٢ ، ٥٥١ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٦٢ ، ٥٧٠ ، ٥٧٢.
	٣	٦ ، ١١ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٣ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، ٣٨٥ ، ٣٩٣ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٥٢ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ،

الكنية	الجزء	الصفحة
		٤٦٣ ، ٤٦٥ ، ٤٩٠ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤.
ابن شبيب	٣	١٨٧.
ابن متويه أبو محمد حسن بن أحمد ابن متويه	١	٥٥.
أبو إسحاق ابن عياش البصري إبراهيم بن محمد بن عياش البصري	١	٥٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩.
	٢	٢٢٨ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٤٩١.
	٣	٣١٠ ، ٣١٣.
أبو البركات البغدادي	١	٤٨٣ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧١.
	٢	٢٩ ، ٤٦٣.
	٣	٢٤٥.
أبو بكر الباقلاني البصري القاضي محمد بن الطيب	١	٥٤ ، ٨٠.
	٢	٢٢٦.
	٣	١٨٧ ، ١٨٩ ، ٢٠٥ ، ٢٨٨.
أبو الحسن الأشعري	١	٣٧.
	٢	٢٢٥ ، ٤١٢.
أبو الحسين البصري محمد بن علي ابن الطيب	١	٣٧ ، ٤٢ ، ٥٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ،

الكنية	الجزء	الصفحة
		٢٢٩ ، ٢٣٧.
	٢	٣٤ ، ٢٤٧.
	٣	١٨٩ ، ٢٢٠ ، ٢٦٢.
أبو الحسين الخياط عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان	١	٥٥ ، ٦٦ ، ٦٩.
	٣	٢١٣.
أبو الحسين الصالحي	٢	٥٩٣.
أبو عبد الله البصري ـ الحسين بن علي ابن إبراهيم	١	٥٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٥٨٠.
	٢	٢٢٧ ، ٤٩٦ ، ٥٩٩.
أبو علي ابن خلّاد	٢	٢٨٨.
أبو علي ابن الهيثم ـ محمّد بن الحسن	١	٦١٩.
	٢	٤٨٢.
أبو علي الجبائي	١	٥٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٥٣٩ ، ٥٨٠.
	٢	٦٥ ، ٢٢٧ ، ٢٦٠ ، ٤١٦ ، ٤٧٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥٨٢ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٦٠٦.
	٣	١٨٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤.

الكنية	الجزء	الصفحة
أبو القاسم البلخي الكعبي ـ عبد الله ابن أحمد بن محمود الكعبي	١	٥٥ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٤٠٢ ، ٤٨٧ ، ٥٣٩ ، ٥٨٠.
	٢	٤١٢ ، ٤١٥ ، ٤٧٠ ، ٤٩١ ، ٥٧٦ ، ٥٨٤ ، ٥٨٦.
	٣	١٨٨ ، ٢٠٥ ، ٢٣٣ ، ٢٤٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٥ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٨٦.
أبو نصر الفارابي	٣	٥ ، ٣٩٤.
أبو هاشم الجبائي	١	٣٨ ، ٥٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٠ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٥٣٩ ، ٥٦١ ، ٥٨٠.
	٢	٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٦٤ ، ٣٢٠ ، ٤١٦ ، ٤٧٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥٨٢ ، ٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٦٠١.
	٣	١٨٦ ، ١٨٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،

الكنية	الجزء	الصفحة
		٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤.
أبو الهذيل ـ محمّد بن الهذيل	١	٥٤.
	٢	٢٥٥ ، ٤١٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٨ ، ٤٧٠ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣.
	٣	١٨٧ ، ٢٠٥ ، ٣٠٢ ، ٣٢٢.
أبو يعقوب البستاني	٢	٦٠٥.
أبو يعقوب الشحام	١	٥٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩.

(الألقاب)

اللقب	الجزء	الصفحة
الأصم ـ أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان	١	٨٢.
أفضل المتأخرين ـ فخر الدين محمد ابن عمر الرازي	١	١٨ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٦٦ ، ٢٢٩ ، ٣٤٦.
	٢	٥٤ ، ٥٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ١٠١ ، ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٢٩ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،

اللقب	الجزء	الصفحة
		٢٧٩ ، ٢٨٨ ، ٣٤٧ ، ٤٦٥ ، ٥١٦ ، ٥٢٣ ، ٥٤٧ ، ٥٥٢ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ، ٥٦٢.
	٣	٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩٠ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٤١١ ، ٤١٤.
أفضل المحققين ـ الخواجه نصير الدين الطوسي	١	٥٠ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٤ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٨١ ، ١٩٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٩٥ ، ٣٢٧ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٨٠ ، ٥٠٨ ، ٥١٤ ، ٥٢٠ ، ٥٦٨ ، ٥٩٢.
	٢	٦ ، ٩ ، ١٣ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٧١ ، ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،

اللقب	الجزء	الصفحة
		١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٦ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٩١ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٩١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤١١ ، ٤٢١ ، ٤٢٤ ، ٤٣٢ ، ٤٤٢ ، ٤٤٦ ، ٤٦٥ ، ٥٠٧ ، ٥١٣ ، ٥١٦ ، ٥٢٦ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٤ ، ٥٤٧ ، ٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٥ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠.
	٣	٧٨ ، ٩٠ ، ١٦١ ، ١٧٢ ، ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٦٦ ، ٣٩٠ ، ٤٠٦ ، ٥١٨.

اللقب	الجزء	الصفحة
التقي العجالي . تقي الدين العجال	٢	٥٧٤.
الجاحظ . عمرو بن بحر	٣	١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٢٣.
الجويني	١	٦٨ ، ٨٠.
	٣	١٨٨.
الخوارزمي . محمود	١	٥٤.
	٣	١٨٧.
الشهرستاني . محمد بن عبد الكريم	٢	٤١٩.
فاضل المتأخرين . اسكندر الأفروديسي	٢	٣٨٤.
المحاسبي : أبو عبد الله حارث بن أسد	٢	٢٢٦.
النظام . إبراهيم بن سيّار	١	٥٦٠ ، ٥٦٤.
	٢	٩١ ، ١١٥ ، ١٤١ ، ٤١٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٦١ ، ٤٨٦ ، ٥٧٤ ، ٥٧٦ ، ٥٧٨ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٦٠٦.
	٣	١٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ٢٢٠ ، ٣١٨.

فهرس الفرق والمذاهب والملل

الاسم	الجزء	الصفحة
الأشاعرة	١	٨٠ ، ٨٦ ، ١٠٨ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٤٨٨ ، ٥٥٦ ، ٥٦٥ ، ٥٦٩ ، ٥٧٨.
	٢	٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٥ ، ١٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٥٧٤ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨٤ ، ٥٨٦ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٥٩٥.
	٣	١٣١ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ، ٢٠٥ ، ٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٣٢٢.
الإمامية	١	٢٣٨ ، ٢٩٩.
	٢	٢٤٨ ، ٢٦١.
البصريون	١	٧٧.
الثنوية	٣	٧ ، ١١ ، ٣١٦.
الحرنانية	١	٢٣٩.
	٣	١١.
الديصانية	٣	٧.
السوفسطائية	١	١٤٥.

الاسم	الجزء	الصفحة
	٢	٨٨ ، ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ٥٧٨.
	٣	٥٨.
الصابئة	٣	١٨٥.
الكرامية	١	٢٢١ ، ٥٦٩.
	٢	٥٨٣.
	٣	١٨٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧.
المانوية	٣	٧ ، ١٤٧.
الماهانية	٣	٧.
المرقونية	٣	٧.
المعتزلة	١	٦٦ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٦ ، ١٦٨ ، ٢٢٦ ، ٢٣٩ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٥٩٣.
	٢	٦٤ ، ٦٥ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٥ ، ١٤٠ ، ١٩٥ ، ٢٢٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٩ ، ٥٧٣ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٦٠٥.
	٣	٥٣ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٩١ ، ٣٢٢ ، ٣٨٦.
اليهود	٢	١٤٧.

فهرس الكتب الواردة في المتن

اسم الكتاب	الجزء	الصفحة
الأدوية القلبية	٢	٢٨٢.
الإشارات	١	١٨١ ، ٦٠٢.
	٢	٣٧ ، ٢٧٨ ، ٥٥١.
	٣	٢٤١.
البغداديات	٢	٢٦٤.
التوراة	٣	٨ ، ٩.
رسالة الحدود للشيخ	١	٤٧٥ ، ٤٩٠ ، ٥٠٦.
شرح شكوك أقليدس	٢	٤٨٢.
الشفاء	١	٤٣٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٥ ، ٤٨٥ ، ٤٨٩ ، ٤٩١ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥١٢ ، ٥٣٣.
	٢	٢٣٨ ، ٢٤٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٣ ، ٣٩١ ، ٤٦٤.
	٣	١١ ، ٢٤٢ ، ٤١٩ ، ٤٥٢.
القانون	١	٤٨٤ ، ٤٩٥.
	٢	٢٨٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨.

اسم الكتاب	الجزء	الصفحة
كتاب أقليدس	٢	٤٦٤.
المباحث	١	٦.
المبدأ والمعاد	٢	٣٧ ، ٢١٤.
مشكاة الأنوار	٣	٩.
النجاة	٣	٤١٩ ، ٥٠٣ ، ٥٠٥.
النهاية	١	٦.

مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. ابن رشد فيلسوف قرطبة : ماجد فخري ، دار الشرق ، . بيروت ، ط ٣ ، ١٩٩٢ م.

٤. إحصاء العلوم : الفارابي ، مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة ، ط ٣ ، ١٣٨٨ هـ.

٥. اخبار الحكماء : جمال الدين أبو الحسن القفطي ، مطبعة السعادة . مصر ، ط ١ ، ١٣٢٦ هـ.

٦. الإدراك الحسي عند ابن سينا : د. نجاتي ، دار المعارف . القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦١ م.

٧. أرسطو : محمد عاطف العراقي.

٨. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين : مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي ، تحقيق: السيد مهدي الرجائي ، مكتبة آية الله المرعشي . قم ، ١٤٠٥ هـ.

٩. أساس الاقتباس : المحقق نصير الدين الطوسي ، تصحيح : مدرس رضوي ، جامعة طهران ، ١٣٢٦ هـ. ش.

١٠. أسباب حدوث الحروف (رسالة) : ابن سينا ، تصحيح : د. پرويز خانلري . القاهرة ، ١٣٣٢ هـ.

١١. الإشارات والتنبيهات : ابن سينا (مع شرح الطوسي والرازي) ، مؤسسة النصر . طهران ، ١٣٧٠ هـ.

١٢. أصول الدين : أبو منصور عبد القاهر البغدادي ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠١ هـ. ق.

١٣. أصول الدين : فخر الدين الرازي ، مراجعة : طه عبد الرءوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر.

١٤. الأعلام : خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ٩ ، ١٩٩٠ م.

١٥. أفلاطون / المحاورات الكاملة : نقلها إلى العربية : شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ، ١٩٩٤ م.

١٦. الانتصار والردّ على ابن الراوندي : أبو الحسين الخياط ، تحقيق : د. ينبرج ، دار قابس ـ بيروت ، ١٩٨٦ م.

١٧. أنساب الأشراف : البلاذري ، تحقيق : محمد باقر المحمودي ، دار التعارف ـ بيروت ، ط ١ ، ١٣٩٧ ق.

١٨. الانصاف : الباقلاني ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي ـ القاهرة ، ط ٣ ، ١٤١٣ هـ.

١٩. أنوار الملكوت في شرح الياقوت : العلّامة الحلي ، تحقيق محمد نجمي الزنجاني ، منشورات بيدار ـ قم ـ ط ٢ ، ١٣٦٣ هـ. ش.

٢٠. أوائل المقالات : أبو عبد الله الشيخ المفيد ، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ.

٢١. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد : العلّامة الحلّي ، تصحيح : علي نقي منزوي ، مطبعة جامعة طهران ، ١٣٧٨ هـ.

٢٢. الباقلاني وآراؤه الكلامية : د. محمد رمضان عبد الله ، مطبعة الأمّة ـ بغداد ، ١٩٨٦ م.

٢٣. بحار الأنوار : العلّامة محمد باقر المجلسي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ.

٢٤. بداية الحكمة : محمد حسين الطباطبائي ، مطبعة مهر استوار ـ قم ، ١٣٩٠ هـ.

٢٥. تاج العروس من جواهر القاموس : السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تحقيق : عبد الستار أحمد فرّاج ، دار الهدية ـ الكويت ، ١٣٨٥ هـ.

٢٦. تاريخ بغداد : الحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة.

٢٧. تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، دار القلم ـ بيروت ، الطبعة الجديدة.

٢٨. التحصيل : بهمنيار بن مرزبان ، تصحيح : مرتضى مطهري ، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية ، طهران ، ١٣٤٩ هـ. ش.

٢٩. تجريد الاعتقاد : نصير الدين الطوسي ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

٣٠. تصحيح الاعتقاد : محمد بن محمد بن النعمان المفيد ، تصحيح : واعظ چرندابي ، مكتبة حقيقت ـ تبريز ، ١٣٧١ هـ.

٣١. التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي : منى أحمد أبو زيد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ، ط ١ ، ١٤١٤ هـ.

٣٢. التعريفات : الشريف علي بن محمد الجرجاني ، دار السرور ـ بيروت.

٣٣. تعليقة على نهاية الحكمة : محمد تقي مصباح اليزدي ، مؤسسة في طريق الحق ـ قم ، ١٤٠٥ هـ.

٣٤. تعليقات على كتاب الشفا لابن سينا : (منظما إلى كتاب الشفاء) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي ، منشورات بيدار ـ قم ، وتبدأ التعليقات من ص ٢٦٦.

٣٥. تلخيص المحصل : المعروف بنقد المحصل ، الخواجه محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر نصير الدين الطوسي ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٣٦. تلخيص المقولات : ابن رشد ، دار الشئون الثقافية العامة ـ بغداد ، ١٩٩١ م.

٣٧. تلويحات : يحيى بن حبش السهروردي ، جامعة طهران ـ طهران ، ١٩٥٥ م.

٣٨. التمهيد لقواعد التوحيد : أبو الثناء محمود بن زيد اللامشيّ الحنفي الماتريدي ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٥ م.

٣٩. التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة : محمد بن الطيب الباقلاني ، ضبطه وقدم له وعلق عليه : محمود محمد الخضيري ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ـ القاهرة ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م.

٤٠. تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر : كمال الدين الفارسي حسن بن علي ، تحقيق : مصطفى حجازي.

٤١. تهافت الفلاسفة : السيد محمود أبو الفيض ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ١ ، ١٣٨٧ هـ.

٤٢. تهذيب التهذيب : الحافظ شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بغداد ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ.

٤٣. التوحيد : الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، تحقيق : الحسيني الطهراني ، مكتبة الصدوق ـ طهران ، ١٣٨٧ هـ.

٤٤. التوحيد : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، تحقيق : د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة ، من تراث المعتزلة ، ١٩٦٨ م.

٤٥. توضيح المراد (تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلّامة الحلّي) : السيد هاشم الحسيني الطهراني ، منشورات المفيد ـ ١٣٦٥ هـ ش ، ط ٣.

٤٦. الحاشية ، على تهذيب المنطق للتفتازاني : عبد الله بن شهاب الدين الحسيني اليزدي ، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.

٤٧. الحدود : النيسابوري ، قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن المقري ، قدم له وعلق عليه : د. محمود «يزدي» (فاضل) ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٤ هـ.

٤٨. حكمة العين : نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني ، مع شرح للعلّامة شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري ، مقدمة وتصحيح : جعفر زاهدي ، مؤسسة (جامعة فردوسي) ـ طهران ، ١٣٥٣ هـ. ش.

٤٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة : صدر الدين محمد الشيرازي ، منشورات المصطفوي ـ قم.

٥٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٣٨٧ هـ.

٥١. حياة الحيوان الكبرى : الشيخ كمال الدين الدميري ، زكريا بن محمد بن محمود القزويني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٥٢. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) : القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدنگري ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.

٥٣. الجديد في الحكمة : سعد بن منصور ، ابن كمونة ، وزارة الأوقاف ـ بغداد ، ١٩٨٤ م.

٥٤. الجمع بين رأيي الحكمين : تحقيق وتقديم : د. علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ م.

٥٥. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد : العلّامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلّي ، نشر بيدار ـ قم ، ط ٥ ، ١٤١٣ هـ / ١٣٧١ هـ. ش.

٥٦. رسائل اخوان الصفا : دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت ، ١٤٠٣ هـ.

٥٧. رسائل الكندي : يعقوب بن إسحاق ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ مصر ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ.

٥٨. رسالة في النفس : ابن رشد ، تقديم وضبط : رفيق العجم ، جيرار جهامي ، دار الفكر اللبناني ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٤ م.

٥٩. رسالة الحدود : ابن سينا ، طهران ، لجنة الفلسفة في إيران ـ طهران ، ١٣٥٨ هـ. ش.

٦٠. رسالة في الأدوية القلبية : ابن سينا : د. زهير البابا ، جامعة حلب ، المنظمة العربية ـ ١٤٠٤ هـ.

٦١. الشامل في أصول الدين : أبو المعالي الجويني ، حققه : د ـ م ، فرانك ، مؤسسة المطالعات الإسلامية جامعة مك گيل ـ جامعة طهران ـ طهران ، ١٣٦٠ هـ. ش.

٦٢. شرح الأساس الكبير : أحمد بن محمد صلاح الشرفي ، تحقيق : د. أحمد عبد الله عارف ، دار الحكمة اليمانية للطباعة والنشر ـ صنعاء ، ط ١ ، ١٤١١ هـ.

٦٣. شرح الأصول الخمسة : قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، ط ٢ ، ١٤٠٨ هـ.

٦٤. شرح المقاصد : سعد الدين التفتازاني ، تصدير : صالح موسى شرف ، منشورات الشريف الرضي ـ قم ، ط ١ ، ١٣٧٠ هـ. ش.

٦٥. شرح تجريد الكلام للمحقق الطوسي : علي بن محمد القوشجي.

٦٦. شرح المنظومة : ملا هادي السبزواري ، تعليقة : الشعراني ، منشورات المصطفوي ـ قم.

٦٧. شرح المواقف : القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ، تحقيق : السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ويليه حاشية السيالكوتي والجلبي ، منشورات الشريف الرضي ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ / ١٣٧٠ هـ. ش.

٦٨. شرحي الإشارات : الخواجه نصير الدين الطوسي ، فخر الدين الرازي ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ١٤٠٤ هـ.

٦٩. الشفاء : (الإلهيات ، الطبيعيات ، المنطق) : الشيخ أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا ، راجعه وقدم له : د. إبراهيم مدكور ، تحقيق الأستاذين الأب قنواتي ، سعيد زائد ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ القاهرة ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م ، أفست : منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم ، ١٤٠٤ هـ.

٧٠. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام للمحقّق الطوسي : عبد الرزاق اللاهيجي الفياض ، مكتبة الفارابي ـ طهران ، ١٤٠١ هـ.

٧١. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية : محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي ، مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملا هادي السبزواري ، تعليق وتصحيح ومقدمة : السيد جلال الدين الآشتياني ، مركز نشر جامعة مشهد ـ مشهد ، ط ٢ ، ١٣٦٠ هـ. ش.

٧٢. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) : إسماعيل بن حماد الجوهري ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٤ هـ.

٧٣. صفة الصفوة : أبو الفرج ابن الجوزي ، تحقيق : محمود بن ياسين بن مصطفى فاخوري ، دار المعرفة ـ بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٦ هـ.

٧٤. طبقات الأطباء : سليمان بن حسان الأندلسي ابن خلجل.

٧٥. طبقات المعتزلة : أحمد بن يحيى المرتضى ، عنيت بتحقيقه : سوسنه ديفلد ـ فلزر ، دار المنتظر ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.

٧٦. العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد : د. حسن مجيد العبيدي ، دار الطليعة ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٥ م.

٧٧. عيون الحكمة : ابن سينا ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ـ الكويت ، ودار القلم ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ م.

٧٨. عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة : الفارابي ، المكتبة السلفية ـ القاهرة ، ١٣٢٨ هـ.

٧٩. غرر الحكم ودرر الكلم : جمعه عبد الواحد الآمدي التميمي ، تصحيح : أحمد شوقي الأمين ، مطبعة النعمان ، منشورات دار الثقافة العامة ـ النجف.

٨٠. الفتن : أبو عبد الله نعيم بن حمّاد المروزي ، حققه وقدم له : سهيل زكار ، المكتبة التجارية ، مصطفى أحمد الباز ـ مكة المكرمة ، ١٩٩١ م ، دار الفكر للطباعة والنشر ـ الشامية.

٨١. الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي ، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

٨٢. الفروق اللغوية : أبو هلال العسكري ، مكتبة القدسي ـ القاهرة ، ١٣٥٣ هـ.

٨٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل : أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري ، تحقيق : د. محمد إبراهيم نصر ، ود. عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ـ بيروت ، ١٤٠٥ هـ.

٨٤. فصوص الحكم : أبو النصر الفارابي ، تحقيق : الشيخ محمد حسن آل ياسين ، منشورات بيدار ـ قم ، مطبعة الأمير ، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ.

٨٥. فصوص الحكم : الشيخ محيي الدين ابن عربي ، تعليقات : د. أبو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.

٨٦. الفلسفة الطبيعية : ابن سينا ، محمد عاطف العراقي ، دار المعارف ـ القاهرة ، ١٩٧١ م.

٨٧. فلسفة الكندي : د. حسام محيي الدين الآلوسي ، دار الطليعة ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ م.

٨٨. الفهرست : النديم ـ طهران ، ١٣٩٣ هـ.

٨٩. الفيزياء : ديويد هاليدي ، رابرت زرنيگ.

٩٠. القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.

٩١. القانون في الطب : الشيخ الرئيس ابن سينا ، حققه وعلق عليه : د. ادوار القشي ، قدم له بالعربية والفرنسية الدكتور علي زيعور ، مؤسسة عز الدين ـ بيروت ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

٩٢. القبسات : محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني ميرداماد ، اهتمام : د. مهدي محقق ، د. سيد علي موسوي بهبهاني ، پروفسور : ايزوتسو ، د.

إبراهيم ديباجي ، منشورات جامعة طهران ـ طهران ، ١٣٦٧ هـ. ش.

٩٣. قصة الفلسفة اليونانية : ول ديورانت : المترجم : د. فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ـ بيروت ، ط ٦.

٩٤. القطر المحيط : البستاني ، المعلم بطرسي ، مجلدان.

٩٥. قواعد المرام : كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني ، مطبعة مهر ـ قم ، ط ١ ، ١٣٩٨ هـ.

٩٦. كشاف اصطلاحات الفنون : حققه : د. لطفي عبد البديع ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة ـ مصر ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م.

٩٧. كتاب ما بعد الطبيعة : الفارابي ، مصطفى غالب.

٩٨. كتاب النفس : أرسطو طاليس ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، نشر : وكالة المطبوعات في الكويت ودار القلم ـ بيروت ١٩٨٠ م.

٩٩. كشف الظنون : مصطفى بن عبد الله الشهير الحاجي خليفة ، مقدمة : أبي المعالي شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٠٠. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : العلّامة الحلّي ، تحقيق وتعليق : الشيخ حسن مكي العاملي ، دار الصفوة ـ بيروت ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

١٠١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : العلّامة جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠٢. كليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) : أيوب بن موسى الحسيني الكفوي أبو البقاء ، تصحيح : عدنان درويش ، ومحمد المصري ، دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة ، ط ٢ ، ١٤١٣ هـ.

١٠٣. گوهر مراد : المولى عبد الرزاق الفياض اللاهيجي ، منشورات بيدار ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ / ١٣٧١ هـ. ش.

١٠٤. لسان العرب : جمال الدين أبو الفضل ابن منظور ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

١٠٥. لسان الميزان : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

١٠٦. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية : جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلّي ، تحقيق : السيد محمد علي القاضي الطباطبائي ، مطبعة شفق ـ تبريز ، إيران ، ١٣٩٦ هـ.

١٠٧. المباحث المشرقية : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

١٠٨. المباحثات : أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا ، تحقيق وتعليق : محسن بيدارفر ، منشورات بيدار ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ / ١٣٧١ هـ. ش.

١٠٩. المبدأ والمعاد : ابن سينا ، مؤسسة المطالعات الإسلامية جامعة مك گيل . جامعة طهران ..

١١٠. المبين ، في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين : الآمدي ، تحقيق : عبد الأمير الأعسم ، دار المناهل . بيروت ط ١ ، ١٤٠٧ هـ.

١١١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : فخر الدين الرازي ، راجعه وقدم له وعلق عليه : طه عبد الرءوف سعد ، دار الكتاب العربي . بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.

١١٢. المحيط بالتكليف : قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق : عمر السيد عزمي ، مراجعة : د. أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة.

١١٣. مجموعة ورّام : أبو الحسين ورّام بن أبي فرّاس المالكي الأشتري ، دار الكتب الإسلامية . طهران ، ط ٢ ، ١٣٦٨ هـ. ش.

١١٤. مذاهب الإسلاميين : د. عبد الرحمن البدوي ، دار العلم للملايين . بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧١ م.

١١٥. مروج الذهب ومعادن الجوهر : أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ، دار الهجرة . قم ، ١٤٠٩ هـ.

١١٦. المسائل الخمسون في أصول الدين : فخر الدين الرازي ، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا ، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع . القاهرة.

١١٧. المسائل : الشيخ محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي ، تصحيح: د. سيد محمد دامادي ، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية . طهران ، ط ١ ، ١٣٧٠ هـ. ش.

١١٨. المشارع والمطارحات : أبو الفتوح السهروردي.

١١٩. مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار : السيد عبد الله شبر ، مطبعة الزهراء ـ بغداد ، والمطبعة العلمية ـ النجف الأشرف.

١٢٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي : أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ـ مصر ، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٧ م.

١٢١. المطالب العالية : فخر الدين الرازي ، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ١٤٠٧ هـ.

١٢٢. معالم أصول الدين : فخر الدين الرازي ، تقديم : د. سميح دغيم ، دار الفكر اللساني ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٢ م.

١٢٣. المعتبر في الحكمة : أبو البركات هبة بن علي بن ملكا البغدادي ، جامعة أصفهان ـ أصفهان ، ط ٢ ، ١٤١٥ هـ.

١٢٤. المعتمد في الأدوية المفردة : يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغسّاني ، المصحح : مصطفى السقاء ، دار المعرفة ـ بيروت ، ١٣٩٥ هـ.

١٢٥. المعجم الفلسفي : د. جميل صليبا ، الشركة العالمية للكتاب ـ بيروت ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.

١٢٦. معجم الفلاسفة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٧ م.

١٢٧. معجم لالاند الفرنسي : النقدي والتقني للفلسفة : أندريه لالاند ، تعريب : خليل أحمد خليل ، تعهّده وأشرف عليه : أحمد عويدات ، منشورات عويدات ـ بيروت ، باريس.

١٢٨. المعجم الوسيط : د. إبراهيم أنيسي ، د. عبد الحليم منتصر ، محمد الصوالحي ، محمد خلف الله أحمد ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٢.

١٢٩. معيار العلم : أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٣٠. المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار الهمداني ، إشراف : طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ القاهرة.

١٣١. مفاتيح الجنان : الشيخ عباس القمي ـ طبعة إيران.

١٣٢. مقاصد الفلاسفة : الغزالي ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ـ القاهرة ، ١٩٦١ م.

١٣٣. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، حققه : هلموت ريتر ، المانيا ، دار نشر فرانز شتاينر بقيسبادن ، ط ٣ ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.

١٣٤. مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٤.

١٣٥. الملل والنحل : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، دار المعرفة ، بيروت.

١٣٦. مناهج اليقين في أصول الدين : العلّامة جمال الدين أبو منصور بن يوسف بن المطهر الحلّي ، تحقيق : محمد رضا الأنصاري القمي ، مطبعة ياران ـ قم ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ / ١٣٧٤ هـ. ش.

١٣٧. المنجد في اللغة والأعلام : لويس معلوف ، دار المشرق ـ بيروت ، ط ٣٥.

١٣٨. من العقيدة إلى الثورة : د. حسن حنفي ، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ـ المغرب ، ط ١ ، ١٩٨٨ م.

١٣٩. المنطق : الشيخ محمد رضا المظفر ، مؤسسة إسماعيليان ـ قم ، ١٣٨٨ هـ ، ط ٣.

١٤٠. منطق أرسطو : د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ـ الكويت ، دار القلم ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠ م ، الجزء الثالث من سلسلة دراسات إسلامية.

١٤١. المنطق عند الفارابي : أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان ابن اوزلغ المعروف بالفارابي ، الجزء الأوّل ، تحقيق : رفيق العجم ، دار المشرق ـ بيروت ، ١٩٨٥ م.

١٤٢. المنطقيات للفارابي : تحقيق : محمد تقي دانش پژوه ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم.

١٤٣. مهج الدعوات ومنهج العبادات : علي بن طاوس.

١٤٤. المواقف : عبد الرحمن بن أحمد الايجي ، عالم الكتب ـ بيروت.

١٤٥. الموسوعة العربية الميسرة : دار الشعب ـ القاهرة.

١٤٦. الموسوعة الفلسفية : د. عبد المنعم الحنفي ، دار ابن زيدون ـ بيروت ، ط ١.

١٤٧. موسوعة المورد : منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠ م.

١٤٨. الميزان في تفسير القرآن : العلّامة الطباطبائي ، منشورات إسماعيليان ـ قم.

١٤٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ، ط ١ ، ١٣٨٢ هـ.

١٥٠. النجاة في المنطق والإلهيات : الشيخ الرئيس ابن سينا.

١٥١. نخستين فيلسوفان يونان : د. شرف الدين الخراساني (شرف) ، مطبعة صفا ـ طهران ، ط ٢ ، ١٣٧٠ هـ. ش.

١٥٢. نظرية المعرفة : محاضرات الشيخ جعفر السبحاني ، بقلم : الشيخ حسن محمد مكي العاملي ، المركز العالمي للدراسات الإسلامية ـ قم ، ط ١ ، ١٤١١ هـ.

١٥٣. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد : مارتن مكدرموت ، تعريب : علي هاشم ، نشر : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ.

١٥٤. نهاية الحكمة : السيد محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ١٤٠٤ هـ / ١٣٦٢ هـ. ش.

١٥٥. نهاية العقول : فخر الدين الرازي ، مخطوط في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، رقم ٤٦٢٠ ـ قم.

١٥٦. نهاية الاقدام في علم الكلام : محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني ، صحّحه : الفرد جيوم.

١٥٧. وسائل الشيعة : محمد بن الحسن الحرّ العاملي ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ١٤٠٣ هـ. ق.

١٥٨. وفيات الأعيان وأنباء أنباء الزمان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان ، حققه : د. احسان عباسي ، منشورات الرضي ـ قم ، ط ٢ ، ١٣٦٤ هـ. ش.

فهرس محتويات الكتاب

البحث السادس : في حدوث الأجسام ، وفيه مسائل..... ٣
المسألة الأولى : في نقل المذاهب في هذا المقام..... ٤
المسألة الثانية : في أدلة الحدوث ، وفيها وجوه ١٥
الوجه الأوّل : الدليل المشهور للمتكلمين ١٥
الوجه الثاني : في الحدوث.....٨١
الوجه الثالث : في بيان الحدوث.....٩٦
الوجه الرابع : لو كان الجسم قديما فقدمه لا يجوز أن يكون عدميا ١٢٨
الوجه الخامس : كلّ جسم متناه وكلّ متناه محدث ١٣٤
الوجه السادس : لو كان الجسم أزليا لامتنعت عليه الحركة ١٣٥
المسألة الثالثة : في إبطال شبه الفلاسفة ١٣٦
البحث السابع : في إمكان فناء الأجسام ، وفيه مسائل..... ١٨٤

المسألة الأولى : في نقل المذاهب في ذلك ١٨٤
المسألة الثانية : في صحة فناء العالم ١٨٩
المسألة الثالثة : في إبطال كلام المشايخ ٢١٠
المسألة الرابعة : في حجج مثبتي الاعدام ٢٢٣
المسألة الخامسة : في جواز الخرق على الأفلاك ٢٣٥
المسألة السادسة : في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالما آخر ٢٤٧
المسألة السابعة : في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدم ٢٥٦
النوع الثاني : في الأعراض ، وفيه فصول ٢٦١
الفصل الأوّل : في السكون ، وفيه مطلبان ٢٦١
المطلب الأوّل : في ماهيته وأحكامه ، وفيه مباحث ٢٦٢
البحث الأوّل : في ماهيته ٢٦٢
البحث الثاني : هذا المعنى ليس بثابت لنا ٢٦٤
البحث الثالث : في التماثل والاختلاف في الأكوان ٢٨٧
البحث الرابع : في تفاريع التضاد والتماثل ٢٩١
البحث الخامس : في بقاء الأكوان ٢٩٥
البحث السادس : في إدراك الأكوان ٢٩٨

البحث السابع : في أنّ الأكوان مقدورة ٣٠١
البحث الثامن : في أنّ الكون يولّد غيره ٣٠٢
البحث التاسع : في التفريع على التوليد..... ٣٠٤
البحث العاشر : في القدرة على التحريك والتسكين ٣٠٩
المطلب الثاني : في أنواع الكون ، وفيه نظران..... ٣١٩
النظر الأوّل : ما يتعلّق بأنواعه على الوجه الكلّي ، وفيه مباحث..... ٣١٩
البحث الأوّل : في أعدادها..... ٣١٩
البحث الثاني : في الاجتماع والافتراق..... ٣٢٢
البحث الثالث : في ما يتعلق بألفاظ مستعملة هنا..... ٣٢٤
النظر الثاني : في مباحث الحركة ٣٢٥
البحث الأوّل : في تعريفها..... ٣٢٥
البحث الثاني : في امكان الحصول التدريجي..... ٣٣١
البحث الثالث : في تحقيق مفهوم الحركة..... ٣٣٣
البحث الرابع : في أنّ الحركة وجودية ٣٣٨
البحث الخامس : في وجود السكون وباقي الأنواع..... ٣٤٢
البحث السادس : في الأمور التي تتعلق بالحركة ، وفيه مسائل ٣٤٨
المسألة الأولى : في المتحرك..... ٣٤٩

المسألة الثانية : في المحرّك..... ٣٥٠
المسألة الثالثة : في ما منه وما إليه..... ٣٥٧
المسألة الرابعة : في نسبة الحركة إلى المقولات..... ٣٦٢
المسألة الخامسة : في المقولات التي تقع بها الحركة وفيها مقامات خمسة ٣٦٩
المقام الأوّل : في وقوع الحركة في الكم ٣٦٩
المقام الثاني : في وقوع الحركة في الكيف ٣٨٠
المقام الثالث : في الحركة في الأين والوضع..... ٣٩٧
المقام الرابع : في امتناع وقوع الحركة في الجوهر ٣٩٩
المقام الخامس : في أنّ الصور الجوهرية لا تحدث بالحركة ٤١٠
البحث السابع : في أنّ المقابل للحركة أي سكون هو؟..... ٤١٨
البحث الثامن : في أحكام الحركة..... ٤٢٢
البحث التاسع : في تقاسيم الحركة ، وفيه ستة أنواع..... ٤٢٧
النوع الأوّل : تقسيم الحركة باعتبار الوحدة وعدمها ، وفيه مسائل ٤٢٧
المسألة الأولى : في الوحدة الشخصية للحركة..... ٤٢٧
المسألة الثانية : في الوحدة النوعية والجنسية للحركة..... ٤٣١

المسألة الثالثة : في أنّ المستديرة أولى بالوحدة من غيرها..... ٤٣٤
النوع الثاني : تقسيم الحركة باعتبار السرعة والبطء ، وفيه مسائل ٤٣٦
المسألة الأولى : في سبب بطء الحركات وسرعتها ٤٣٦
المسألة الثانية : في أنّ اختلاف السرعة والبطء ليس اختلافا في الماهية ٤٤٠
المسألة الثالثة : في أنّ مقولية السرعة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي ٤٤١
المسألة الرابعة : في التقابل بين السرعة والبطء ٤٤٢
المسألة الخامسة : في انحصار شدّة السرعة والبطء بين طرفين..... ٤٤٣
النوع الثالث : التقسيم إلى المطابق وعدمه ٤٤٥
النوع الرابع : التقسيم إلى المتضاد وغيره ، وفيه مسائل..... ٤٤٨
مسألة الأولى : في تحقّق تضادها..... ٤٤٨
المسألة الثانية : في علّة تضاد الحركات..... ٤٤٩
المسألة الثالثة : في أنّ تضاد الحركات ليس للحصول في الأطراف بل للتوجه إليها ٤٥١

المسألة الرابعة : في أنّ الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المأخذ هل تختلفان أم لا؟... ٤٥٢
المسألة الخامسة : في عدم التضاد بين الحركات المستقيمة والمستديرة..... ٤٥٣
المسألة السادسة : في أنّ الحركات المستديرة غير متضادة..... ٤٥٥
النوع الخامس : التقسيم إلى المستديرة والمستقيمة ، وفيه مسائل ٤٥٧
المسألة الأولى : في أنّه هل يجب بين الحركات المستقيمة سكون أم لا؟ ٤٥٧
المسألة الثانية : في أنّ الحركة الدورية هل يجب أن تكون إرادية؟ ٤٦٥
المسألة الثالثة : في أنّ الحركة المستديرة أقدم ٤٦٨
المسألة الرابعة : في نسبة الحركة الدورية إلى الحوادث..... ٤٦٩
المسألة الخامسة : في أنّه لا يجتمع في الجسم مبدأ الاستقامة والاستدارة..... ٤٧٥

النوع السادس : التقسيم إلى ما يكون بالذات وبالعرض ، وفيه مسائل..... ٤٧٩
المسألة الأولى : في تحقيق هذه القسمة..... ٤٧٩
المسألة الثانية : في أنّ الحركة ليست طبيعية مطلقا..... ٤٨٠
المسألة الثالثة : في غاية الحركة الطبيعية ٤٨١
المسألة الرابعة : في أقسام الحركة القسرية ٨٤
المسألة الخامسة : في سبب الحركة القسرية ٤٨٥
المسألة السادسة : في بقايا مباحث هذا النوع..... ٤٩٠
المسألة السابعة : في الآن ٥٢٩
الفهارس..... ٥٣٥
فهرس الآيات ٥٣٧
فهرس الأعلام..... ٥٤٢
فهرس الفرق والمذاهب والملل..... ٥٥٥
فهرس الكتب الموجودة في المتن..... ٥٥٧
فهرس مصادر التحقيق ٥٥٩
فهرس محتويات الكتاب..... ٥٧٥
الفهرس الإجمالي للكتاب ٥٨٢